El beso de Lamourette

Reflexiones sobre historia cultural

ROBERT DARNTON

EL BESO DE LAMOURETTE

Traducción de
ANTONIO SABORIT

Traducción del capítulo VII de
EMMA RIVAS MATA Y ABEL RAMOS SORIANO

Revisión de traducción de
SILVIA VILLEGAS

ROBERT DARNTON

EL BESO DE LAMOURETTE

Reflexiones sobre historia cultural

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en inglés, 1990
Primera edición en español, 2010

Darnton, Robert
El beso de Lamourette : reflexiones sobre historia cultural . - 1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2010.
376 p. ; 23x16 cm. - (Historia)

Traducido por: Antonio Saborit ; Emma Rivas Mata ; Abel Ramos Soriano
ISBN 978-950-557-846-7

1. Historia Cultural. I. Saborit, Antonio, trad. II. Rivas Mata, Emma, trad. III. Ramos Soriano, Abel, trad. IV. Título

CDD 809

Armado de tapa: Juan Balaguer
Imagen de tapa: detalles de *La muerte de Marat* (1793), de Jacques-Louis David.

Título original: *The Kiss of Lamourette. Reflections in Cultural History*
ISBN de la edición original: 0-393-30752-2
© 1990, W. W. Norton & Company

D.R. © 2010, Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Carretera Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-846-7

Comentarios y sugerencias:
editorial@fce.com.ar

Impreso en Argentina - *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ÍNDICE

Introducción 11

Primera parte
LAS CORRIENTES EN LOS ACONTECIMIENTOS

I. *El beso de Lamourette* 23
II. *Dejen que Polonia sea Polonia* 39

Segunda parte
LOS MEDIOS

III. *El cine:* Danton *y el* double entendre 53
IV. *La televisión: una carta abierta a un productor de TV* 67
V. *El periodismo: imprimimos todas las noticias que quepan* 73
VI. *La edición: una estrategia de supervivencia para autores académicos* 105

Tercera parte
LA PALABRA IMPRESA

VII. *¿Qué es la historia del libro?* 117
VIII. *Los intermediarios olvidados de la literatura* 147
IX. *Primeros pasos hacia una historia de la lectura* 165

Cuarta parte
EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

X. *Historia intelectual e historia cultural* 203
XI. *La historia social de las ideas* 237
XII. *La historia de las mentalidades* 269

Quinta parte
BUENAS VECINAS

XIII. *Historia y sociología del conocimiento* 307
XIV. *Historia y literatura* 321
XV. *Historia y antropología* 339

Índice de nombres y conceptos 363

A Kate

INTRODUCCIÓN

TODOS TIENEN fantasías. Las mías son ensoñaciones diurnas de tema histórico, una forma de representar a Rip van Winkle en sentido inverso. Me arrellano en mi sillón, sosteniendo en mis manos un volumen que se hace cada vez más pesado, y me dejo dormitar. Despierto entonces en París, en el clímax de la Revolución, por obra de un beso. En ocasiones es el beso de la muerte, en ocasiones es un beso de amor, de un amor breve, un amor perdido en las pasiones del pasado: *le basier de Lamourette*.

El primer tipo de beso proviene de una pesadilla. Foullon de Doué, un funcionario del Ministerio de Guerra, ha sido atrapado por la multitud. Acaba de caer La Bastilla, y en las calles vuelan los rumores sobre las conspiraciones para matar de hambre al pueblo llano y aplacar su insurrección. Se dice que Foullon está metido en una de estas conspiraciones. Los amotinados lo derriban, lo arrastran hasta un farol cerca del Hôtel de Ville y lo izan con una cuerda en un cadalso improvisado. Por un momento se balancea en el aire, hasta que la cuerda se rompe. Va de nuevo para arriba. La cuerda vuelve a romperse. Al tercer intento, por fin, la asfixia acaba con su vida. Una mano fuerte manotea el cadáver, lo decapita, le desencaja la mandíbula y le llena la boca de paja. "Que coman heno", se supone que ha dicho Foullon, haciendo eco de la famosa frase "Que coman pasteles" atribuida a la reina. ¿Dijo tal cosa en realidad? No importa. Su cabeza ahora proclama el mensaje al hacerla desfilar por las calles en el extremo de una pica.

Poco después, otra multitud, tan enardecida como la primera, captura al yerno de Foullon, Bertier de Sauvigny, intendente de París, cuando deambula en un carruaje abierto por las afueras de la ciudad. Lo llevan a la Place de Grève, el amplio espacio abierto delante del Hôtel de Ville marcado en la imaginación de todos como un lugar de lucha y de muerte; pues es ahí donde los trabajadores se juntan para ser empleados y para hacer huelga (*"faire la grève"*), y es ahí donde Sanson, el verdugo público, admirado y temido como un *maître des hautes œuvres*, ejerce su arte, descoyuntando extremidades, destrozando hue-

sos y rompiendo nucas sobre el cadalso oficial del Antiguo Régimen, un teatro de violencia que será abolido cuando la Revolución decrete la muerte por medio de la guillotina. Sólo que la máquina promovida por el doctor Guillotin, quien ahora está sentado en la Asamblea Nacional ponderando constituciones y otros proyectos semejantes, no empezará a funcionar sino hasta el 21 de agosto de 1792. El 23 de julio de 1789, la justicia está en las manos de la multitud.

Los amotinados arrastran a Bertier junto con su carruaje hacia la ejecución y el desmembramiento en el lugar de la muerte. Mientras avanzan bramando por la calle, se topan con el primer grupo de amotinados, que desfilan con la cabeza de Foullon. Las dos multitudes se funden en una sola ola de violencia, llevando al frente a Bertier. Éste observa aterrado a través de las picas y ve la cabeza de su suegro, cada vez más cerca, hasta que se la ponen en la cara: "¡Besa a papá! ¡Besa a papá!" canta la multitud.

Antoine Adrien Lamourette aparece en la historia un solo instante, el tiempo necesario para otro tipo de beso. El beso de Lamourette fue tan inverosímil como el nombre mismo de este sujeto, uno de esos maravillosos nombres rococó, como Papillon de La Ferté y Fabre d'Eglantine, que hacen que el siglo XVIII parezca un sueño. Más inverosímil aun es que Lamourette fuera obispo, un obispo "constitucional", pues había jurado lealtad a la Constitución de 1791 y estuvo en la Asamblea Legislativa en 1792 como diputado por Rhône-et-Loire. En las etapas iniciales de la Revolución, trabajó como *ghost writer* para Mirabeau, produciendo discursos a favor de una nueva organización para la Iglesia (sus tierras iban a ser confiscadas; sus sacerdotes, elegidos) y de una nueva formación para el heredero al trono (se le iba a dar una educación escolar en civismo en un *lycée* nacional). Lamourette estaba lleno de ideas, muchas de ellas extraídas de la lectura ilustrada y de la elevada plática de la orden de los lazaristas, a la que se había unido antes de la Revolución. Pero era un hombre más bien de impulsos generosos que de un pensamiento profundo, más un retórico que un político en la Asamblea Legislativa.

Cuando este *abbé* vuelto *philosophe* vuelto revolucionario vuelto obispo revolotea en mis sueños, en forma de Cupido, las políticas de la Asamblea ya son una lucha de vida y muerte sobre el destino de Francia. Es el 7 de julio de 1792, un momento terrible. El frente se derrumba

ante los ejércitos invasores. Lafayette ya abandonó a sus tropas en un intento por derrocar a la Asamblea, y en poco tiempo desertará al bando enemigo. El rey y la reina conspiran en secreto en favor de una victoria austriaca; y si los austriacos toman París, emprenderán una venganza terrible contra todos los que apoyan la Revolución: el Manifiesto de Brunswick en breve dejará en claro esta situación. Pero los revolucionarios que llevaron a Francia a la guerra, el partido de los *brissotins*, nada hacen por ganarla. En lugar de organizar una campaña militar, se han metido en una disputa con sus enemigos en el club jacobino. Peor todavía, están por entrar en negociaciones secretas con el rey, con la esperanza de hacerse de algunos ministerios. De hecho, Francia no tiene gobierno. Los últimos de los moderados, los ministros de Feuillant, renunciarán el 10 de julio sin dejar a nadie a cargo de los asuntos. El precio del pan se eleva. Las secciones de París se arman. Los batallones de la Guardia Nacional que llegan a París provenientes de las provincias se preparan para invadir el Palacio de las Tullerías con el fin de derrocar a la monarquía. Todo está listo para estallar en la gran insurrección del 10 de agosto y las Masacres de Septiembre.

El 7 de julio, los diputados en la Asamblea parecen dispuestos a masacrarse entre ellos. Sus disputas se han vuelto tan amargas que no hay consenso capaz de mantenerlos unidos, y no puede existir oposición alguna sin la mancha de la traición. El experimento con la monarquía constitucional parece estar predestinado al fracaso, condenado a la autodestrucción, y el debate parlamentario sólo empeora las cosas. En este momento, en lo más imbricado del debate, Lamourette se pone de pie. Tiene una solución que proponer: el amor. El amor fraternal. El amor lo cura todo, supera cualquier división. El solo nombre de Lamourette proclama el mensaje y los diputados responden. Se abrazan, se besan, juran fraternidad. Llegan incluso a invitar al rey, quien jura como respuesta a los diputados. ¡Se salvó la Revolución! *Vive la nation! Vive le roi!*

¿Qué fue el beso de Lamourette? ¿Una reposición del beso del amor medieval, propuesto como un ritual para acabar con la guerra civil? ¿O un estallido del sentimiento prerromántico derivado de las obras de teatro de Sedaine y de las pinturas de Greuze? ¿O una victoria momentánea de Eros sobre Tánatos, una breve batalla ganada en un sector oculto del alma?

No lo sé. Exponerse al pasado altera la noción de lo que se puede conocer. Uno se enfrenta todo el tiempo con misterios: no simplemente con la ignorancia –un fenómeno familiar–, sino con la impredecible extrañeza de la vida entre los muertos. Los historiadores regresan de ese mundo como los misioneros que alguna vez se propusieron conquistar culturas extrañas y que luego volvieron convertidos, ganados por la otredad de los otros. Cuando resumimos nuestras tareas cotidianas, en ocasiones arengamos al público con nuestros relatos. Pero pocos se detienen a escuchar. Al igual que el viejo marinero, hemos hablado con los muertos, pero nos cuesta trabajo hacernos escuchar entre los vivos. Somos aburridos hasta la médula.

Decidí intentar este libro luego de ser golpeado por un enjambre de estas vertiginosas reflexiones en la esquina de la calle 43 y Broadway. Acababa de reunirme con el editor de *The New York Times Magazine*. Se acercaba el bicentenario de la Revolución Francesa, y él quería que escribiera un artículo al respecto: algo breve y de interés sobre la incapacidad de los franceses para ponerse de acuerdo en torno a qué celebrar de los acontecimientos que los dividieron doscientos años atrás. Era una oportunidad para explorar las tendencias ocultas de los acontecimientos, el modo en que la historia se rehúsa a confinarse en el pasado y desemboca en el presente, empujando y desplazando cosas que parecen estar fijas en un estrecho marco temporal.

Pero yo no quería reescribir la historia en los términos de la política contemporánea. Por el contrario, luego de veinte años de impartir clases sobre la Revolución Francesa a azorados estudiantes de licenciatura, quería tratar de darle un sentido para el cultivado lector común. Los estadounidenses ignoran todo lo que sucedió en Europa hace doscientos años, pero la Revolución Francesa es uno de esos extraños acontecimientos que redefinieron la condición humana y reorientaron el rumbo de la historia. Por mi parte, soy uno de los pocos estadounidenses que se especializan en el estudio de la Revolución Francesa. Por lo tanto, pensé que debía tratar de explicar lo que tuvo de revolucionaria escribiendo como un ciudadano más para la ciudadanía en general (véase el capítulo 1).

Después de cierto forcejeo, el editor estuvo de acuerdo. Se me permitía escribir un ensayo de historia. De historia en serio, no sobre asuntos de actualidad. Un artículo nada esotérico, desde luego: yo debía saber qué esperar de los lectores de *The New York Times*. Me dio

una extensión de seis mil palabras, pero de palabras no muy solemnes, por favor.

Creí haber entendido. Veinticinco años atrás cubrí las delegaciones de la policía para *The Times* y sabía que se suponía que mi obligación era dirigir cada nota a una imaginaria niña de 12 años (véase el capítulo V). Entonces el vértigo me golpeó. Atravesé Times Square, con la cabeza chapoteando en el recuerdo de todas las historias que había contado sobre tumultos y asesinatos, y me eché a reír. ¿La Revolución Francesa como un "encargo"? ¿Sería capaz de "cubrirla"? ¿Podría dar con la "nota"?

La respuesta llegó por correo unas semanas después. No. Mis seis mil palabras no servían. Demasiado complicadas, muy demandantes para el lector. Yo fui la víctima de la broma. Y mientras se perdía el eco de mi carcajada, mi desengaño cedió lugar a la tristeza. ¿No hay nada que podamos hacer nosotros, los profesionales de la historia, para entrar en contacto con el público en general? ¿Nos hemos amurallado tras la barrera de las monografías y nos hemos cerrado al diálogo con los ciudadanos comunes y corrientes que tienen curiosidad sobre el pasado?

La falta es ciertamente nuestra, al menos en parte. El monografismo ha invadido la historia académica y la ha confinado a un rincón de nuestra cultura, donde los profesores escriben libros que van dirigidos a otros profesores y los comentan en publicaciones que están restringidas a los miembros de la profesión (véase el capítulo VI). Escribimos de un modo que nos legitimará a los ojos de los profesionales y que tornará nuestro trabajo inaccesible a todos los demás. El mal me debía haber infectado, pues ahí estaba yo, un antiguo reportero de la nota roja, incapaz de poner la Revolución en palabras que aprobara un editor de *The New York Times*.

Pero ¿qué contraseñas se requieren para acceder al público general? Pensé en mi consigna favorita, garrapateada entre los grafitis puestos sobre las paredes de la "guarida" de los reporteros, enfrente de la delegación de la policía en Manhattan en 1964: "Imprimimos todas las noticias que quepan". Reducir los acontecimientos a relatos e imprimir estos relatos es un asunto de adecuación cultural: de convenciones narrativas y de tradiciones de las oficinas de redacción, que funcionan como una manera de imponer una forma sobre la explosiva y ruidosa confusión de los acontecimientos del día. Cuando abandoné

las noticias por la historia, me descubrí fascinado por el proceso general de lo que es adecuado e inadecuado culturalmente. Estudié edición y periodismo, o, como dirían las contraseñas contemporáneas de la profesión, "comunicación" y "medios".

Sin embargo, como es evidente, no aprendí mi lección. Debí haberme dado cuenta de que mi conferencia de tema histórico no era adecuada para imprimirse en *The New York Times*. ¿O tal vez debía compartir parte de la culpa con el editor? No en términos personales, desde luego –él quizá tenga gustos tan exquisitos y cultivados como el resto de nosotros–, sino como miembro de un sistema de comunicación, lo que llamamos "las noticias". Los editores, los directores de cine, los productores de televisión y los editores de libros ¿colaboran sin saberlo en un esfuerzo general por volver digerible la cultura haciéndola papilla? Las mismas industrias culturales ¿están de tal modo organizadas como para hacer que sus productos sean de consumo fácil?

Este libro es un esfuerzo por explorar tales interrogantes. No se trata de una denuncia en contra de nadie en particular, toda vez que el problema es sistémico, no un asunto de conspiración entre los amos de los medios. Reconozco que a veces me siento tentado a pensar en ellos como en una nueva especie de legisladores del mundo no reconocidos, los magos que manejan los hilos en una era en la que la misma comunicación –la venta de los mensajes, la presentación de los presidentes– aparece como el principal ingrediente de la vida pública. Pero luego me recuerdo a mí mismo que los sistemas de comunicación tienen una historia, si bien los historiadores rara vez la han estudiado. El poder de los medios para dar forma a los acontecimientos al darles cobertura fue un factor crucial en la Revolución Francesa, cuando el periodismo surgió por primera vez como una fuerza en los asuntos de Estado. Los revolucionarios sabían lo que hacían cuando cargaban las prensas de la imprenta en sus procesiones cívicas y cuando separaron un día en el calendario revolucionario para la celebración de la opinión pública.

Así que, en pocas palabras, éste es un libro sobre la historia, los medios y la historia de los medios. Tiene cuatro propósitos: primero, mostrar cómo opera el pasado como una corriente oculta en el presente (Primera parte); segundo, analizar la operación de los medios a través de estudios de caso específicos (Segunda parte); tercero, perfilar una disciplina en particular, la historia del libro, la cual ofrece una dimensión histórica a los estudios de los medios (Tercera parte); y cuarto,

moverse de esas consideraciones hacia una discusión más amplia de la historia misma y de las disciplinas vecinas de la historia en el interior de las ciencias humanas (Cuarta parte y Quinta parte).

Planteado de una manera tan esquemática, el plan del libro acaso produzca una pesada atmósfera de coherencia. De hecho, cada uno de los ensayos fue escrito con diferentes objetivos en diversas ocasiones, y no traté de rehacerlos para que pudieran empalmarse fluidamente como un todo. La primera media docena no fue escrita para publicaciones académicas o para académicos. Se dirigen al lector general culto, no a la niña de 12 años sino a alguien que existe en alguna parte, muy lejos de los editores, los productores y otros intermediarios culturales que se encargan de separar al autor del público. Estos ensayos tienen que ver con el proceso mismo de la intermediación, tal y como lo he conocido, de buena gana o por fuerza, en mi propio andar por las industrias culturales. Son muchas las veces que me he llevado un golpe. Pero la experiencia ha sido ilustrativa y al menos tal vez ofrezca algún entretenimiento a quien quiera saber lo que es sacar noticias de un escuadrón de homicidios o confrontar un guión para la televisión en crudo o vadear por la agenda de un consejo de redacción.

Los últimos nueve ensayos son más académicos, pero espero que ellos también le interesen al lector general culto, pues ese lector es alguien a quien tengo en un muy alto concepto, aunque su rostro me resulte tan visible como la cara oculta de la luna. Este lector merece una dieta mucho más rica que la comida rápida que ofrecen los medios. Por lo que me he atrevido a ofrecer algo de academia sin atenuantes ni mediaciones.

Llámesele historia. Historia sin notas al pie de la página, o sin muchas notas, pues sólo unos cuantos de estos ensayos informan sobre hallazgos en los archivos. La mayoría se refiere al estado de la cuestión en diversos sectores de la historia social, cultural e intelectual. Así, son artículos de comentarios, o historiografía, o historia como reportaje. ¿Y por qué no? ¿Por qué la historia no puede ser tan interesante como el homicidio? Espero informar al lector sobre lo que sucede en mi turno y sobre lo que está en juego en los debates sobre temas que pueden parecer arcanos pero que, en realidad, representan un esfuerzo por entrar en contacto con la mayor parte de la humanidad, esto es, con la gran mayoría de la raza humana, que se ha desvanecido en el pasado, a diferencia del pequeño número de sus descen-

dientes que actualmente caminan por el mundo. Las variedades de la historia más excitantes e innovadoras son las que tratan de escarbar debajo de los acontecimientos con el fin de poner al descubierto la condición humana tal y como la experimentaron nuestros predecesores. Estas variedades reciben diversos nombres: historia de las mentalidades, historia social de las ideas, historia etnográfica o sólo historia cultural (mi nombre favorito). Pero cualquiera sea la etiqueta, la ambición es la misma: entender el sentido de la vida, no a través del vano esfuerzo por proveer respuestas definitivas a los grandes acertijos filosóficos, sino ofreciendo el acceso a las respuestas que otros han dado siglos atrás, tanto en las rondas diarias de sus existencias como en la organización formal de sus ideas.

El siglo que reaparece todo el tiempo en estas páginas es el XVIII. Tal vez no merezca mayor espacio que el siglo XVII o el XIX, y para empezar no deberíamos rebanar el tiempo en arbitrarias unidades de cien años. Pero resulta que el XVIII y el XX son los siglos en los que vivo, los siglos que confronto entre sí con el fin de estudiar la interpenetración del presente y el pasado.

Y, finalmente, el siglo XVIII es una fuente de fantasía. Ofrece un surtido inagotable de material de sueños: el amor, la risa, la fe, el horror, el sexo, la muerte, la esperanza, el temor; todo eso cubierto de colores y texturas ajenos a nosotros, desde el color rosa de la Pompadour a la tosca lona de los *culottes* de los *sans-culottes*. ¿Quién se resiste al beso de Lamourette? Este beso nos invita a observar el drama de la pasión a lo largo de todo el espectro de la comedia humana en un mundo que ya no existe.

Pero ¿cómo puede ser historia la fantasía? Este libro no ofrece un manual para la *Einfühlung* [identificación] romántica, tampoco filosofa sobre la metafísica de la narratología y del hecho. En cambio, registra dos impactos al sistema: mi propio asistemático sistema para ir de un tema a otro, lo cual puede ser sintomático de los procedimientos en la historia como un todo.

El primer impacto se dio en Newark, Nueva Jersey, cuando me enteré de que las noticias no son lo que sucedió en el pasado inmediato sino más bien el relato de alguien sobre lo que sucedió. La lección me pareció convincente; pero todos los días veo historiadores profesionales, hombres y mujeres mayores en posesión cabal de sus facultades, que tratan los periódicos como repositorios de hechos reales en lugar de como colecciones de relatos.

Mi propia experiencia con las noticias me llevó por la pendiente resbalosa de la narratología. Con la ayuda de los teóricos literarios empecé a ver relatos por todas partes, desde el Credo Niceno hasta los gestos de los policías de tránsito. Pero si uno actúa como si toda la conducta fuera un texto y como si todos los textos se pudieran deconstruir entre ellos, en breve estará atrapado en un laberinto de espejos, extraviado en una tierra de la fantasía semiótica, agobiado por adivinanzas epistemológicas.

Me acercaba a tal estado en mayo de 1981 cuando andaba por Polonia y recibí un segundo impacto (véase el capítulo II). Trate usted de decirle a un estibador de Solidaridad que las fechas no importan y que los acontecimientos son triviales. Le responderá que un mundo de diferencia separa el 1° de Mayo, el Día oficial del Trabajo, del 3 de Mayo, la celebración popular de la libertad constitucional y el esfuerzo por salvar a Polonia de la partición en 1791. Una placa que recuerda a un soldado muerto en una iglesia de Varsovia no contiene un comentario mayor que un lugar y una fecha: "Katyn, 1940". Según la historia oficial polaca,[1] los cuerpos de oficiales polacos –la flor de toda una generación– fueron destruidos en una masacre gigantesca por los alemanes cuando el ejército alemán llegó al bosque de Katyn durante la invasión del territorio soviético en 1941. Según los alemanes, la masacre sucedió al menos un año antes, y no encontraron más que una fosa común en Katyn. Si el acontecimiento ocurrió en 1940, fue obra de los soviéticos –y así sucedió–. Así sucedió. Así sucedió.

Para los polacos, la diferencia entre 1940 y 1941 es un asunto de vida o muerte. Ante la manera en la que ellos entienden el pasado, al historiador no le queda más que caer de rodillas, como Willy Brandt ante el monumento en Varsovia por las víctimas del holocausto. ¿Qué es nuestra ciencia ante grandes acontecimientos como las guerras y las revoluciones? ¿Qué es nuestra sofisticación a la luz de las vidas que nunca llegaron a las noticias, que nunca tuvieron obituarios?

Para visitar a los muertos, el historiador necesita algo más que una metodología, algo que sea como un salto de fe o como una suspensión de la descreencia. Por escépticos que podamos ser sobre la vida futura,

[1] En febrero de 1989, mientras abría una nueva ronda de negociaciones con Solidaridad, el gobierno cambió su postura y acusó a los soviéticos de haber perpetuado la masacre.

ante las vidas que ya han sido no podemos sentir sino humildad. No es que yo defienda el misticismo, o el culto a los ancestros. Tampoco estoy disputando la validez de la semiótica y de la narratología. Estoy convencido de que debemos pensar muy seriamente sobre lo que hacemos cuando tratamos de darle sentido a la vida y a la muerte en el pasado. ¿Pero cómo podemos hacerles justicia a los muertos? Espero que si alguna vez me llego a recostar en la satisfacción de haberlo hecho bien, un impacto inesperado me devuelva a la realidad, como el beso de Lamourette.

Princeton, Nueva Jersey
Mayo de 1989

PRIMERA PARTE

LAS CORRIENTES EN LOS ACONTECIMIENTOS

L'Egalité sostiene la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* en este símbolo perdurable del período revolucionario.

I. EL BESO DE LAMOURETTE*

¿QUÉ TUVO DE REVOLUCIONARIA la Revolución Francesa? La pregunta acaso suene impertinente en esta época en la que el mundo entero felicita a Francia en el aniversario número doscientos de la toma de la Bastilla, la destrucción del feudalismo y la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Pero el barullo del bicentenario tiene poco que ver con lo que en realidad sucedió hace dos siglos.

Desde hace tiempo, los historiadores han señalado que la Bastilla estaba casi vacía el 14 de julio de 1789. Muchos de ellos sostienen que el feudalismo ya había dejado de existir para cuando fue abolido, y pocos podrían negar que a los derechos del hombre se los tragó el Terror apenas cinco años después de su proclamación. Una visión sobria de la Revolución ¿revelaría tan sólo una violencia mal dirigida y proclamas huecas, nada más que un "mito", para emplear uno de los términos predilectos del difunto Alfred Cobban, un escéptico historiador inglés que no creía ni en las guillotinas ni en las consignas?

Se podría responder que los mitos pueden mover montañas. Son capaces de adquirir una realidad material tan sólida como la de la Torre Eiffel, que los franceses erigieron para celebrar el primer centenario de la Revolución en 1889. Francia gastará millones en 1989, levantando edificios, creando centros, produciendo expresiones contemporáneas concretas de la fuerza que se desató sobre el mundo hace doscientos años. ¿Pero qué fue?

Aunque el espíritu del '89 no sea más fácil de fijar en palabras que en cemento y ladrillos, se lo podría caracterizar como una energía: la voluntad de erigir un mundo nuevo a partir de las ruinas del régimen que se desplomó en el verano de 1789. Esa energía lo impregnó todo durante la Revolución Francesa. Transformó la vida, no sólo para los activistas que trataron de encarrilarla en la dirección de sus propias opciones, sino para la gente común y corriente en sus actividades diarias.

* Este ensayo apareció originalmente en *The New York Review of Books*, 19 de enero de 1989, pp. 3-10.

La idea de un cambio fundamental en el tenor de la vida cotidiana puede parecer muy fácil de aceptar en abstracto, pero pocos de nosotros somos realmente capaces de asimilarlo. Tomamos el mundo como viene y no lo podemos imaginar organizado de manera diferente, a menos que hayamos vivido momentos en los que las cosas se derrumban: una muerte, tal vez, o un divorcio, o la repentina obliteración de algo que parecía inmutable, como el techo sobre nuestras cabezas o el suelo que pisamos.

Tales impactos con frecuencia alteran las vidas de los individuos, pero rara vez llegan a traumatizar a las sociedades. En 1789, los franceses tuvieron que enfrentar la caída de todo un sistema social –el mundo que ellos definieron retrospectivamente como el *Ancien Régime*– y encontrar un orden nuevo en el caos que los rodeaba. Experimentaron la realidad como algo que se podía destruir y reconstruir, y encararon posibilidades aparentemente ilimitadas, tanto para bien como para mal, para construir una utopía y para volver a caer en la tiranía.

Con toda seguridad, unos cuantos movimientos sísmicos habían convulsionado a la sociedad francesa en épocas anteriores: la peste bubónica en el siglo XIV, por ejemplo, y las guerras religiosas en el siglo XVI. Pero en 1789 nadie estaba preparado para una revolución. La idea misma no existía. Si se busca en los diccionarios comunes del siglo XVIII la voz "revolución", se encuentran definiciones que se derivan del verbo "revolverse", como "el retorno de un planeta o de una estrella al mismo punto del que partió".

Los franceses no contaban con un gran vocabulario político antes de 1789, porque la política sucedía en Versalles, en el mundo remoto de la corte del rey. En el momento en el que la gente común y corriente empezó a participar en la política –en la elección de los Estados Generales, que se basaba en algo parecido a un sufragio universal masculino, y en las insurrecciones callejeras–, tuvieron la necesidad de encontrar palabras para lo que habían visto y realizado. Desarrollaron nuevas categorías fundamentales, como las de "izquierda" y "derecha", que se derivan de la organización de los asientos en la Asamblea Nacional, y la propia categoría de "revolución". La experiencia se dio primero, el concepto vino después. Pero ¿en qué consistió semejante experiencia?

Sólo una pequeña minoría de activistas se sumó a los clubes jacobinos, pero la Revolución afectó a todo el mundo porque se metió en todas partes. Por ejemplo, recreó el tiempo y el espacio. Según el ca-

lendario revolucionario que se adoptó en 1793, y que se usó hasta 1805, el tiempo comenzó con la muerte de la vieja monarquía, el 22 de septiembre de 1792: el 1° de Vendimiario del año I.

Por voto formal de la Convención, los revolucionarios dividieron el tiempo en las unidades que a ellos les parecieron racionales y naturales. La semana tuvo diez días, el mes tuvo tres semanas y el año doce meses. Los cinco días que quedaban al final se convirtieron en fiestas patrias, *jours sans-culottides,* consagrados a cualidades cívicas: Virtud, Talento, Trabajo, Opinión y Recompensas.

Los días comunes y corrientes recibieron nuevos nombres, los cuales sugerían una regularidad matemática: *primidi, duodi, tridi,* y así sucesivamente hasta llegar al *décadi*. Cada día estaba dedicado a algún aspecto de la vida rural, de modo que la agronomía desplazó a los días de los santos del calendario cristiano. De este modo, el 22 de noviembre, antes consagrado a santa Cecilia, se convirtió en el día del nabo; el 25 de noviembre, antes el día de santa Catalina, se transformó en el día del cerdo; y el 30 de noviembre, alguna vez el día de san Andrés, se volvió el día de la pica. Los nombres de los nuevos meses también hicieron que el tiempo pareciera amoldarse al ritmo natural de las estaciones. Por ejemplo, el 1° de enero de 1989 sería el 12 de Nivôse del año 197. *Nivôse* era el mes de la nieve, ubicado después del mes de la niebla (*Brumaire*) y del frío (*Frimaire*), y antes de los meses de la lluvia (*Pluviôse*) y del viento (*Ventôse*).

La adopción del sistema métrico representó un esfuerzo semejante por imponer al espacio una organización racional y natural. Según un decreto de 1795, el metro habría de ser "la unidad de longitud equivalente a una diezmillonésima parte del arco del meridiano de la Tierra entre el Polo Norte y el ecuador". Claro que los ciudadanos comunes y corrientes no podían obtener mucho de semejante definición. Con lentitud, adoptaron el metro y el gramo, la nueva unidad de peso correspondiente; y pocos se apegaron a la nueva semana, la cual les daba un día de descanso cada diez en vez de cada siete. Pero incluso donde se conservaron los viejos hábitos, los revolucionarios estamparon sus ideas en la conciencia contemporánea al cambiar el nombre de todo.

Mil cuatrocientas calles de París recibieron nuevos nombres, pues los antiguos contenían alguna referencia a un rey, a una reina o a un santo. La Place Louis XV, en donde tuvo lugar la actividad más espec-

tacular de la guillotina, se convirtió en la Place de la Révolution; y luego, en un intento por hacer las paces, la plaza adquirió su nombre actual, Place de la Concorde. La iglesia de Saint-Laurent se convirtió en el Templo del Matrimonio y la Fidelidad; Notre Dame pasó a ser el Templo de la Razón; Montmartre se transformó en Mont Marat. Treinta poblados tomaron el nombre de Marat; treinta de los seiscientos que trataron de erradicar su pasado por medio del cambio de nombre. Montmorency se convirtió en Emile, Saint-Malo se transformó en Victoire Montagnarde y Coulanges, en Cou Sans-Culottes (pues *anges*, o ángeles, era signo de superstición).

Hasta los revolucionarios se renombraron. No quedaba bien, desde luego, llamarse Louis en 1793 y 1794. Los Louis se llamaron Brutus o Spartacus. Apellidos como Le Roy o Lévêque (el rey o el obispo), muy comunes en Francia, se convirtieron en La Loi (la ley) o Liberté. Los niños recibieron todo tipo de nombres. Algunos provenían de la naturaleza (Pissenlit o Diente de León quedaba muy bien para las niñas; Rhubarbe o Ruibarbo para los niños). Otros eran tomados de los acontecimientos contemporáneos (Fructidor o período de los frutos, Constitución, Diez de Agosto –día de la toma de las Tullerías–, Marat-Couthon-Pique). El ministro de Exteriores, Pierre-Henri Lebrun, llamó a su hija Civilisation-Jémappes-République.

Mientras tanto, la abeja reina se convirtió en la "abeja ponedora" (*abeille pondeuse*); se renombró a las piezas del ajedrez, pues un buen revolucionario no jugaba con reyes, reinas, caballos y alfiles; y los reyes, las reinas y las sotas de la baraja se volvieron libertades, igualdades y fraternidades. Los revolucionarios se propusieron cambiarlo todo: la loza, los muebles, los códigos jurídicos, la religión, el mapa mismo de Francia, que fue dividido en departamentos, es decir, en unidades simétricas de dimensiones idénticas con nombres tomados de ríos y de montañas, en lugar de las antiguas provincias irregulares.

Antes de 1789, Francia era un mosaico disparatado de unidades sobrepuestas e incompatibles: algunas de ellas fiscales, otras judiciales, otras administrativas, otras económicas y otras religiosas. Después de 1789, tales segmentos se fundieron en una sola sustancia: la nación francesa. Con sus festivales patrióticos, su bandera tricolor, sus himnos, sus mártires, su ejército y sus guerras, la Revolución logró lo que fue imposible para Luis XIV y sus sucesores: unió los elementos dispares del reino en una nación y conquistó al resto de Europa. Al hacerlo, la

Revolución desató una fuerza nueva, el nacionalismo, que habría de movilizar a millones y derribar gobiernos durante los siguientes doscientos años.

Desde luego que el Estado nación no arrasó con todo lo que se puso en su camino. No logró imponer la lengua francesa en la mayoría del pueblo francés, el cual siguió hablando todo tipo de dialectos mutuamente incomprensibles, a pesar del vigoroso impulso propagandístico del revolucionario Comité de Instrucción Pública. Pero al erradicar los cuerpos intermedios que separaban al ciudadano del Estado, la Revolución transformó el carácter básico de la vida pública.

Fue más lejos aun: extendió lo público a la esfera privada, insertándose en las relaciones más íntimas. La intimidad en francés se da con el pronombre *tu*, que es diferente del *vous*, que se emplea en el habla formal. Aunque en la actualidad el francés emplea a veces el *tu* más bien de manera casual, el Antiguo Régimen lo reservaba para las relaciones asimétricas o para las intensamente personales. Los padres decían *tu* a sus hijos, quienes respondían con *vous*. El *tu* lo usaban los superiores para dirigirse a los de abajo; los humanos, para darles órdenes a los animales, y los amantes, luego del primer beso o exclusivamente entre las sábanas. Los montañistas franceses conservan el hábito de cambiar de *vous* a *tu* cuando alcanzan cierta altura, como si ante la enormidad de la naturaleza todos los hombres se volvieran iguales.

La Revolución Francesa quiso que todos fueran *tu*. He aquí la resolución que se aprobó el 24 de Brumario del año II (14 de noviembre de 1793), en el departamento de Tarn, una zona montañosa pobre en el sur de Francia:

> En consideración de que los eternos principios de la igualdad prohíben que un ciudadano le diga "vous" a otro ciudadano, quien responde llamándolo "toi" [...] se decreta que la palabra "vous", cuando se trate de una pregunta en el singular [en lugar del plural, que toma el *vous*], queda abolida del lenguaje del francés libre desde este momento y será reemplazada en toda ocasión por la palabra "tu" o "toi".

En 1794, una delegación de *sans-culottes* solicitó a la Convención Nacional la abolición del *vous*, "cuyo resultado será menos orgullo, menos discriminación, menos reserva social, una familiaridad más franca, una tendencia más fuerte hacia la fraternidad y, por lo tanto, mayor

igualdad". Hoy en día, lo anterior puede parecer risible, pero para los revolucionarios era algo sumamente serio: querían construir una nueva sociedad basada en nuevos principios de relaciones sociales.

De ahí que le dieran otro diseño a todo lo que tuviera el sabor de la desigualdad que existía en el interior de las convenciones del Antiguo Régimen. Finalizaban las cartas con un vigoroso "adiós y fraternidad" (*"salut et fraternité"*) en lugar de usar el deferente "su más obediente y humilde servidor". Sustituyeron Monsieur y Madame por Ciudadano y Ciudadana. Y cambiaron sus vestimentas.

Con frecuencia, la ropa sirve como un útil termómetro para medir la temperatura política. Para designar a un militante de las secciones radicales de París, los revolucionarios adoptaron un término proveniente de la vestimenta: *sans-culotte,* aquel que usa pantalones en lugar de calzones. De hecho, hasta el siglo XIX, los trabajadores generalmente no usaron pantalones, que en su mayoría eran preferidos por los marineros. El mismo Robespierre siempre vistió el uniforme del Antiguo Régimen: *culottes,* saco y una peluca entalcada. Pero el modelo revolucionario, que aparece en los bandos, carteles y cacharros desde 1793 hasta el día de hoy, usaba pantalones, camisa abierta, chaqueta corta (*carmagnole*), botas y gorro frigio sobre el cabello al "natural" (sin peinar), que solía llegar hasta los hombros.

La vestimenta de las mujeres en vísperas de la Revolución lucía escotes bajos, sobrefaldas fruncidas y peinados estrafalarios, al menos entre la aristocracia. Los peinados al estilo "puercoespín" (*"en hérisson"*) llegaban a levantarse hasta más de 60 cm sobre la cabeza y estaban decorados con elementos esmerados, como un frutero o una flotilla o un zoológico. Un tocado de la corte estaba arreglado como una escena pastoral con estanque, cazador de patos, rueda de molino (que giraba) y el propio molinero que cabalgaba en su mula rumbo al mercado mientras un monje seducía a su esposa.

Después de 1789, la moda provino de abajo. El cabello se alisó, las faldas se desinflaron, los escotes subieron y los tacones bajaron. Más adelante, al concluir el Terror, cuando la Reacción Termidoriana acabó con la República de la Virtud, las veloces damas de sociedad, como madame Tallien, expusieron sus pechos, se echaron a bailar en diáfanos vestidos y revivieron la peluca. Una verdadera *merveilleuse,* o dama a la moda, debía tener una peluca para cada día de la *décade;* madame Tallien tenía treinta.

Sin embargo, en el momento más álgido de la Revolución, de mediados de 1792 a mediados de 1794, la virtud no fue sólo una moda sino el ingrediente central de una nueva cultura política. Esto tuvo un flanco puritano, pero no debe confundirse con la variedad de la escuela dominical que en el siglo XIX se predicó en Estados Unidos. Para los revolucionarios, la virtud era viril. Significaba la voluntad de luchar por la patria y en defensa de la trinidad revolucionaria de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

A la vez, el culto de la virtud produjo una revaloración de la vida familiar. Tomando su texto de Rousseau, los revolucionarios produjeron sermones sobre la santidad de la maternidad y sobre la importancia de amamantar a los niños. Trataron la reproducción como una obligación civil y vituperaron a los solteros como no patriotas. "¡Ciudadanos! ¡Dadles hijos a la Patria!", proclamaba un estandarte en un desfile patriótico. "Ha llegado el momento de hacer un bebé", decía una consigna pintada en cacharros revolucionarios.

Saint-Just, el ideólogo más extremista en el Comité de Salvación Pública, escribió en su cuaderno: "El niño, el ciudadano, pertenece a la patria. La instrucción común es indispensable. Los niños pertenecen a su madre hasta la edad de 5 años, siempre y cuando ella los haya alimentado [de pecho], y después pertenecen a la República... hasta la muerte".

Sería anacrónico leer hitlerismo en tales aseveraciones. Con la caída de la autoridad de la Iglesia, los revolucionarios buscaban una nueva base moral para la vida familiar. Volvieron la vista hacia el Estado y emitieron leyes que habrían sido impensables bajo el Antiguo Régimen. Hicieron posible el divorcio; le asignaron un estatus legal total a los hijos naturales; abolieron la primogenitura. Si todos los hombres eran creados libres e iguales en derechos, como lo proclamaba la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, ¿no debían tener un comienzo idéntico en la vida? La Revolución trató de limitar el "despotismo paternal", dándoles a todos los hijos una parte igual en las herencias. Abolió la esclavitud y les dio derechos civiles cabales a protestantes y a judíos.

Desde luego, en la legislación revolucionaria se pueden ver huecos y contradicciones. A pesar de un fraseo exaltado en los llamados decretos de Ventôse sobre la apropiación de la propiedad de los contrarrevolucionarios, los legisladores nunca vislumbraron algo como el socialismo. Y Napoleón revirtió las provisiones más democráticas de

las leyes sobre la vida familiar. Pero el principal derrotero de la legislación revolucionaria es claro: sustituyó la Iglesia por el Estado como autoridad última en la conducta de la vida privada, y basó la legitimidad del Estado en la soberanía del pueblo.

Soberanía popular, libertad civil, igualdad ante la ley: actualmente estas palabras salen con tal facilidad de la boca que no podemos imaginar su explosividad en 1789. No podemos imaginarnos a nosotros mismos en un universo mental como el del Antiguo Régimen, en el que la mayoría de la gente asumía que los hombres no eran iguales, que la desigualdad era algo bueno y que se adecuaba al orden jerárquico puesto en la naturaleza por el propio Dios. Para los franceses del Antiguo Régimen, "libertad" quería decir privilegio, es decir, literalmente, "derecho privado" o una prerrogativa especial para hacer algo que se les negaba a otras personas. El rey, como fuente de toda ley, dispensaba los privilegios, y de manera correcta, pues él había sido ungido como agente de Dios en la tierra. Su poder era espiritual así como secular, de modo que por su toque real era capaz de curar la escrófula, la enfermedad del rey.

A lo largo del siglo XVIII, los filósofos de la Ilustración desafiaron estos supuestos, y en los bajos fondos, los panfletistas lograron tiznar la sacra aura de la corona. Pero hizo falta la violencia para romper el marco mental del Antiguo Régimen, y nos cuesta trabajo concebir a la violencia misma, la violencia iconoclasta, destructora del mundo, revolucionaria.

Es cierto que vemos accidentes de tránsito y asaltos como cosas de todos los días. Pero comparados con nuestros ancestros, vivimos en un mundo en el que la violencia ha sido erradicada de la experiencia cotidiana. En el siglo XVIII, los parisinos caminaban por lo general entre cadáveres que habían sido sacados del Sena y que colgaban boca abajo a lo largo de la ribera. Sabían que una *"mine patibulaire"* era una cara que se parecía a las cabezas decapitadas que el verdugo exponía en un trinche. Habían presenciado el desmembramiento de los criminales en las ejecuciones públicas. Y no podían caminar por el centro de la ciudad sin cubrir de sangre sus zapatos.

He aquí una descripción de las carnicerías de París, escrita por Louis-Sébastien Mercier unos cuantos años antes del estallido de la Revolución:

> Se encuentran en medio de la ciudad. La sangre fluye por las calles; se coagula bajo los pies y enrojece los zapatos. Al pasar por ahí, repentinamente te alcanza un grito de agonía. Cae al suelo un joven novillo, atado de los cuernos; un mazo pesado le rompe la cabeza; un enorme cuchillo le atraviesa el cuello; el hilo de su sangre fluye junto con su vida en una corriente espesa. [...] Luego, unos brazos cubiertos de sangre se meten en sus humeantes entrañas; le arrancan sus miembros y los cuelgan para su venta. A veces, el novillo, atontado pero no aniquilado con el primer golpe, rompe sus cuerdas y huye de la escena de manera furiosa, arrollando a quien se encuentre en su camino. [...] Y los carniceros que corren detrás de su víctima son tan peligrosos como ella. [...] Estos carniceros tienen una apariencia feroz y sangrienta: con los brazos descubiertos, los cuellos hinchados, los ojos rojos, las piernas sucias, los delantales cubiertos de sangre, andan con sus enormes garrotes al hombro siempre dispuestos a pelear. La sangre que esparcen parece encenderles la cara y el carácter. [...] En las calles inmediatas a las carnicerías, el olor de los cadáveres impregna el aire; y las peores prostitutas –enormes, gordas, objetos monstruosos sentados en las calles– despliegan en público sus miserias. Éstas son las bellezas que esos hombres de sangre encuentran encantadoras.

En 1750 estalló un serio tumulto debido a que por las secciones obreras de París corrió el rumor de que la policía estaba secuestrando niños para ofrecerle un baño de sangre a un príncipe de sangre real. Tales tumultos se conocían como "emociones públicas": erupciones de pasión visceral que encendía la chispa que ardía en el interior de la imaginación colectiva.

Sería bonito que pudiéramos asociar a la Revolución Francesa con la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* exclusivamente, pero ella nació en la violencia y estampó sus principios en un mundo violento. Los conquistadores de la Bastilla no sólo destruyeron un símbolo del despotismo del rey. En el asalto a la cárcel murieron o resultaron heridos 150 de ellos; y cuando los sobrevivientes atraparon a su gobernador, le cortaron la cabeza y la pasearon por París en el extremo de una pica.

Una semana después, en un arranque de furia por el elevado precio del pan y los rumores de conspiraciones para matar de hambre a los pobres, una multitud linchó a un funcionario del Ministerio de

Guerra llamado Foullon de Doué. Lo decapitaron y pasearon su cabeza en una pica con la boca llena de heno como un signo de complicidad en la conspiración. Una banda de amotinados apresó al yerno de Foullon, el intendente de París, Bertier de Sauvigny, y lo hizo desfilar por las calles con la cabeza enfrente de él, canturreando "Besa a papá, besa a papá". Mataron a Bertier frente al Hôtel de Ville, le sacaron el corazón y lo arrojaron en dirección del gobierno municipal. Luego reanudaron su desfile con su cabeza junto a la de Foullon. "Así es como se castiga a los traidores", decía un grabado de la escena.

Gracchus Babeuf, el futuro conspirador izquierdista, describió el delirio general en una carta a su esposa. La multitud aplaudía al ver las cabezas en las picas, escribió:

> ¡Oh! Esa alegría me enfermó. Me sentía satisfecho y molesto a la vez. Dije yo, está muy bien y está muy mal. Entendí que el pueblo llano tomaba la justicia en sus propias manos. Yo apruebo esa justicia [...] pero ¿puede no ser cruel? ¡Los castigos de todo tipo, los arrestos y los encierros, la tortura, la rueda, el potro, el látigo, la estaca, los verdugos que proliferan por todas partes han hecho muchísimo daño a nuestra moral! Nuestros amos [...] cosecharán lo que sembraron.

También sería agradable que pudiéramos detener el relato de la Revolución al final de 1789, en donde el actual gobierno de Francia quiere trazar la línea en su celebración. Pero el relato completo abarca el resto del siglo XVIII, y el siguiente siglo, a juicio de algunos historiadores. Cualquiera sea el punto en el que se detenga, la Revolución continuó ciertamente hasta 1794; de modo que tenemos que aceptar la existencia del Terror.

Podemos encontrar numerosas explicaciones para el Terror oficial, el Terror dirigido por el Comité de Salvación Pública y el Tribunal Revolucionario. Según los patrones del siglo XX, el Terror no fue muy devastador, si se hace una cuenta corporal de sus víctimas y si se cree en la medición estadística de semejantes cosas. Cobró unas 1.700 vidas. Hubo menos de 25 ejecuciones en la mitad de los departamentos de Francia; ninguna en seis de ellos. El 71% de las ejecuciones sucedió en las regiones en las que dominaba la guerra civil; las tres cuartas partes de los guillotinados eran rebeldes a los que se capturó con las armas en la mano; y el 85% eran comuneros –una estadística que cuesta tra-

bajo digerir para quienes interpretan la Revolución como una lucha de clases dirigida por los burgueses contra los aristócratas–. Bajo el Terror, la palabra "aristócrata" se podía aplicar casi a cualquiera que fuera acusado de ser un enemigo del pueblo.

Pero todas estas estadísticas se atoran en la garganta. Es inherentemente inhumano cualquier intento por condenar a una persona por medio de la supresión de su individualidad y clasificándolo según abstractas categorías ideológicas tales como "aristócrata" o "burgués". El Terror *fue* terrible. Señaló el camino hacia el totalitarismo. Fue el trauma que dejó una cicatriz en el nacimiento de la historia moderna.

Los historiadores han logrado explicar buena parte de esto –no todo, no el espantoso último mes del "Gran Terror", cuando se incrementaron los asesinatos a la vez que cedía la amenaza de una invasión– como una respuesta a las extraordinarias circunstancias de 1793 y 1794: los ejércitos invasores a punto de tomar París; los contrarrevolucionarios, algunos imaginarios, muchos reales, conspirando para derrocar al gobierno desde dentro; el precio del pan incrementándose sin control y volviendo loco de hambre y desesperación al pueblo parisino; la guerra civil en la Vandée; las rebeliones municipales en Lyon, Marsella y Burdeos; y el enfrentamiento de las facciones en el interior de la Convención Nacional, que amenazaba con paralizar cualquier intento por controlar la situación.

Sería el colmo de la presunción que un historiador estadounidense, sentado en la comodidad de su gabinete, condenara a los franceses por la violencia y felicitara a sus compatriotas por la relativa ausencia de sangre en su propia revolución, la cual ocurrió en condiciones totalmente diferentes. Sin embargo, ¿qué es lo que va a hacer ese historiador con las Masacres de Septiembre de 1792, una orgía de muerte que se llevó las vidas de más de mil personas, muchas de ellas prostitutas y criminales comunes atrapados en cárceles como la de Abbaye?

No conocemos lo que sucedió exactamente porque los documentos se destruyeron durante el bombardeo de la Comuna de París en 1871. Pero la sobria evaluación de la evidencia que sobrevive realizada por Pierre Caron sugiere que las masacres asumieron el carácter de un asesinato ritual en masa, apocalíptico. Multitudes de *sans-culottes*, junto con hombres provenientes de las carnicerías que describió Mercier, irrumpieron en las cárceles con el objetivo de acabar con lo que ellos consideraban una conspiración contrarrevolucionaria. En la cár-

cel de Abbaye improvisaron una corte popular. Uno por uno fueron saliendo los prisioneros, se los acusó y se los juzgó de manera sumaria según su falta. La fortaleza se tomó como una señal de inocencia; la debilidad, como una señal de culpa. Stanislas Maillard, uno de los que tomaron la Bastilla, asumió el papel de fiscal; y la multitud, trasladada de las calles a las filas de los asientos, ratificó el juicio de Maillard asintiendo con la cabeza y aclamando. Si se lo declaraba inocente, el prisionero recibía abrazos, llantos, y se lo paseaba triunfante en hombros por la ciudad. Si resultaba culpable, lo mataban a punta de picas, garrotes y sables. Luego desnudaban el cadáver y lo arrojaban sobre una pila o lo desmembraban y lo exhibían en el extremo de una pica.

A lo largo de su sangriento quehacer, las personas que llevaron a cabo las masacres hablaban de purgar a la tierra de la contrarrevolución. Daban la impresión de representar un papel determinado en una versión secular del Día del Juicio Final, como si la Revolución hubiera liberado una corriente oculta de milenarismo popular. Pero es difícil saber cuál era el guión que se estaba representando en septiembre de 1792. Acaso nunca podamos reconstruir semejante violencia o llegar al fondo de las otras "emociones populares" que determinaron el curso de la Revolución: el Gran Miedo de los campesinos en el comienzo del verano de 1789; los levantamientos del 14 de julio y del 5 y el 6 de octubre de 1789; y los "días" revolucionarios del 10 de agosto de 1792, el 31 de mayo de 1793, el 9 de Termidor del año II (27 de julio de 1794) y el 12 de Germinal del año III (1° de abril de 1795). En todas esas "emociones populares", las multitudes clamaban por pan y por sangre, y el derramamiento de sangre supera el entendimiento del historiador.

Ahí sigue, sin embargo. No va a desaparecer, y se lo debe incorporar en cualquier esfuerzo por darle sentido a la Revolución. Se puede argumentar que la violencia fue un mal necesario, pues el Antiguo Régimen no iba a morir pacíficamente y el nuevo orden no podría haber sobrevivido sin destruir a la contrarrevolución. Casi todos los "días" violentos fueron defensivos: se trató de esfuerzos desesperados por aniquilar los golpes contrarrevolucionarios, los cuales amenazaron con aniquilar a la Revolución desde junio de 1789 hasta noviembre de 1799, cuando Bonaparte tomó el poder. Luego del cisma religioso de 1791 y de la guerra de 1792, cualquier oposición podía hacerse pasar por traición, y fue imposible alcanzar un consenso sobre los principios de la política.

En síntesis: las circunstancias explican la mayor parte de los giros violentos de uno a otro extremo a lo largo de la década revolucionaria. La mayoría, aunque no todos: ciertamente, no la Matanza de los Inocentes en septiembre de 1792. La violencia misma sigue siendo un misterio, el tipo de fenómeno que nos puede hacer retroceder a explicaciones metahistóricas: el pecado original, una libido suelta o la astucia de una dialéctica. En lo que a mí concierne, me confieso incapaz de explicar la causa última de la violencia revolucionaria, aunque creo ser capaz de entender algunas de sus consecuencias. La violencia despejó el camino para el nuevo diseño y la reconstrucción que ya mencioné antes. La violencia derrumbó tan repentinamente y con tal fuerza instituciones del Antiguo Régimen que hizo que todo pareciera posible. Puso en libertad una energía utópica.

La sensación de lo posible sin ninguna traba –"posibilismo" se lo podría llamar– fue el lado brillante de la emoción popular, y no se restringió a un estallido milenario en las calles. Fue capaz de atrapar a los abogados y a los hombres de letras que estaban en la Asamblea Legislativa. El 7 de julio de 1792, Antoine Adrien Lamourette, un diputado por Rhône-et-Loire, les dijo a los miembros de la Asamblea que sus problemas provenían de una sola fuente: el enfrentamiento de las facciones. Necesitaban mayor fraternidad. Después de ello, los diputados, que hasta hacía un momento habían estado discutiendo violentamente, se pusieron de pie y empezaron a abrazarse y a besarse unos a otros como si sus divisiones políticas pudieran desaparecer en una ola de amor fraternal.

El "beso de Lamourette" ha sido obviado con unas cuantas sonrisas indulgentes por los historiadores, conocedores de que un mes después la Asamblea habría de caer ante el sangriento levantamiento del 10 de agosto. ¡Qué infantiles fueron aquellos hombres de 1792 con su oratoria inflada, su ingenuo culto de la virtud, las consignas simplonas sobre la libertad, la igualdad y la fraternidad!

Pero si somos condescendientes con la gente del pasado, tal vez pasemos algo por alto. La emoción popular de la fraternidad, el más extraño en la trinidad de valores revolucionarios, arrasó a París con el poderío de un huracán en 1792. A duras penas somos capaces de imaginar su fuerza porque vivimos en un mundo que está organizado de acuerdo con otros principios, como estabilidad laboral, sueldo neto, balances y quién le reporta a quién. Nos definimos como empleadores

o como empleados, como maestros o como estudiantes, como alguien ubicado en alguna parte en una red de roles cruzados. La Revolución en su momento más revolucionario trató de destruir tales distinciones. Realmente se propuso legislar la hermandad del hombre. Pudo no haber tenido más éxito que la cristianización del cristianismo, pero remodeló lo suficiente el paisaje social para alterar el rumbo de la historia.

¿Cómo podemos atrapar esos momentos de locura, de suspensión de la incredulidad, cuando cualquier cosa parecía posible y el mundo daba la impresión de ser una *tabula rasa,* limpiada por un estallido de emoción popular y lista para ser diseñada de nuevo? Tales momentos pasan rápidamente. La gente no puede vivir durante mucho tiempo en un estado de exaltación epistemológica. La ansiedad aparece: la necesidad de fijar las cosas, de establecer límites, de separar a "aristócratas" y patriotas. Las fronteras pronto se endurecen, y el paisaje asume de nuevo el aspecto de la inmutabilidad.

Hoy en día casi todos habitamos un mundo que no parece ser el mejor sino el único posible. La Revolución Francesa se ha perdido en un pasado casi imperceptible; su luz brillante quedó oscurecida por una distancia de doscientos años, tan lejos que nos cuesta trabajo creer en ella. Pues la Revolución desafía la credulidad. Parece increíble que todo un pueblo pudiera levantarse y transformar las condiciones de la existencia diaria. Hacer tal cosa es contradecir el corriente supuesto de trabajo según el cual la vida debe estar asentada en los patrones del mundo laboral cotidiano.

¿Nunca hemos experimentado algo que pudiera sacudir semejante convicción? Consideremos los asesinatos de John F. Kennedy, Robert Kennedy y Martin Luther King (hijo). Todos los que vivimos esos momentos recordamos con precisión dónde estábamos y qué hacíamos. De pronto hicimos un alto en nuestro camino y, de cara a la atrocidad del acontecimiento, nos sentimos unidos a todos los que nos rodeaban. Durante unos instantes dejamos de vernos a través de nuestros roles y nos percibimos a nosotros mismos como iguales, desnudados hasta el núcleo de nuestra común humanidad. Como los montañistas por encima del afán diario del mundo, pasamos del *vous* al *tu*.

Pienso que la Revolución Francesa fue una sucesión de ese tipo de acontecimientos, de acontecimientos tan terribles que sacudieron a la humanidad hasta la médula. A partir de la destrucción, crearon una nueva idea de lo posible: no sólo la redacción de constituciones o la

legislación de la libertad y la igualdad, sino el vivir bajo el más difícil de los valores revolucionarios, el de la hermandad del hombre.

Claro que la noción de fraternidad proviene de la misma Revolución más que de alguna forma elevada de sabiduría entre los historiadores, y pocos de ellos, por sabios que sean, afirmarían que los grandes acontecimientos ponen al descubierto cierto sustrato de la realidad que subyace a la historia. Yo sostendría lo opuesto: los grandes acontecimientos vuelven posible la reconstrucción social de la realidad, el reordenamiento de las-cosas-como-son, de manera que no se las vuelva a vivir como cosas dadas sino más bien como buscadas, según las convicciones sobre cómo deben ser las cosas.

El posibilismo en contra de lo dado de las cosas: tales fueron las fuerzas que se enfrentaron en Francia de 1789 a 1799. No porque otras fuerzas –incluyendo algo que podría llamarse "burguesía"– no estuvieran enfrentándose a algo conocido como "feudalismo", mientras una buena parte de la propiedad cambiaba de manos y los pobres les sacaban un poco de pan a los ricos. Pero todos esos conflictos se predicaron sobre algo de una dimensión mayor que la suma de sus partes: la certeza de que la condición humana es maleable, no fija, y que la gente común y corriente puede hacer historia en lugar de padecerla.

Doscientos años de experimentación con mundos felices [*brave new world*] nos han vuelto escépticos ante la ingeniería social. En retrospectiva, se puede hacer ver el momento wordsworthiano como un preludio del totalitarismo. El poeta le aulló a una luna sangrienta. Ladró y la caravana pasó, una hilera de generaciones atadas entre sí como un grupo de presos encadenados rumbo al gulag.

Tal vez. Pero mucha percepción a posteriori puede alterar la visión de 1789 y de 1793-1794. Los revolucionarios franceses no eran estalinistas. Eran un conjunto variado de personas nada excepcionales en circunstancias excepcionales. Cuando las cosas se derrumbaban, respondieron a la imperiosa necesidad de darles sentido ordenando la sociedad según nuevos principios. Esos principios siguen siendo una denuncia de la tiranía y de la injusticia. ¿En qué consistió la Revolución Francesa? Libertad, igualdad, fraternidad.

II. DEJEN QUE POLONIA SEA POLONIA*

CUANDO LOS HUELGUISTAS DE GDAŃSK se reunieron para evaluar su victoria sobre el gobierno en agosto de 1980, no sólo discutieron asuntos prácticos sobre cómo organizar su nuevo sindicato, sino también sobre la necesidad de una "nueva historia".** "Querían saber cómo Polonia llegó a ser lo que es. Querían hechos reales, toda la verdad", explicó Bronislaw Geremek, un medievalista, quien ha sido un asesor clave de Solidaridad desde el momento en que surgió en el astillero de Gdańsk.

El hambre de historia, de "historia verdadera" en contraposición con la versión oficial, se destaca con la misma claridad que las colas por pan en la Polonia de hoy. El periódico del Partido en Cracovia, que se dedicó a sacar los trapos al sol luego de la huelga de Gdańsk, en la actualidad publica una serie de artículos: "Espacios en blanco en la historia de Polonia". En todas partes, las calles están siendo rebautizadas "3 de mayo" en honor a la Constitución de 1791. La celebración oficial del 1° de mayo palideció hasta la insignificancia frente a los festejos del 3 de mayo, la fiesta nacional polaca anterior a la guerra, la misma que este año se revivió y que produjo una avalancha de discursos sobre las constituciones, la democracia y la soberanía nacional. Como una invasión rusa puso fin a la Constitución y precipitó la segunda de las tres particiones de Polonia en el siglo XVIII, los discursos parecían hablar tanto del presente como del pasado.

"No más Targowicas", se leía en una pancarta en Cracovia en el nuevo Día de Mayo. *Targowica,* un peyorativo común en Polonia, deriva del nombre de un grupo de nobles renegados que invitaron a los

* Este texto se publicó originalmente en *The New York Review of Books,* 16 de julio de 1981, pp. 6-10.

** Este ensayo fue escrito inmediatamente después de una visita a Polonia en mayo de 1981, cuando Solidaridad parecía haber ganado ventaja en su lucha con el gobierno. En ese momento, muchos polacos temían que la Unión Soviética interviniera para suprimir sus libertades ganadas recientemente, pero la supresión que tuvo lugar en diciembre de 1981 ya estaba siendo preparada por las autoridades polacas bajo el general Wojciech Jaruzelski.

rusos en 1792. En una reciente manifestación en favor de una Solidaridad rural, una pancarta celebraba a Tadeusz Kościuszko, el héroe polaco de la Revolución de Estados Unidos, quien encabezó un levantamiento en contra de la partición en 1794. El campesino que portaba la pancarta parecía conocer muy bien la historia del siglo XVIII. Cuando se le preguntó sobre los acontecimientos de 1794, dijo que hacía unas cuantas semanas los hombres de su pueblo habían acudido a una manifestación con sus hoces como bayonetas, tal como lo hicieran sus antepasados cuando se congregaron en torno a Kościuszko.

Asimismo, el siglo XVIII parecía merodear la huelga del agosto pasado. En el momento más álgido de la crisis, un funcionario del Partido le advirtió al país, a través de la televisión, que se alejara del "borde de una catástrofe que recuerda los acontecimientos del siglo XVIII", mientras que el cardenal Stefan Wyszynski se plantó ante la Virgen Negra en el sagrado santuario de Jasna Gora e instruyó a los creyentes para que recordaran "con qué dificultad recuperamos nuestra libertad luego de 125 años".

Tales observaciones tienen un peso enorme en un país que daba la impresión, durante una visita de dos semanas en mayo de 1981, de estar tan obsesionado con su pasado como preocupado por su presente. Los polacos no pueden separar el pasado del presente y confinarlo a los libros de texto de historia, porque el régimen se ha encargado de eliminar buena parte de él. No obstante, los vuelve a acosar y no los dejará en paz hasta que el gobierno permita una confrontación abierta con el pasado junto con una apertura en todas las demás esferas de la vida pública.

Las particiones del siglo XVIII ilustran la tendencia a condensar el pasado y el presente. Ellas pertenecen a los acontecimientos actuales en Polonia, pues los polacos ven su historia como una lucha constante contra la partición, tanto del Este como del Oeste, hasta el día de hoy.

Al ser un Estado débil sin fronteras naturales, a Polonia quisieron repartírsela Rusia, Prusia y Austria en 1772, 1793 y 1795. En el siglo XIX sobrevivió únicamente como cultura gracias a sus poetas y a su Iglesia. Luego de su reconstrucción como un Estado nacional por el Tratado de Versalles, a duras penas escapó de la destrucción en la guerra, defendiéndose por su cuenta en contra de las fuerzas de la Rusia bolchevique en 1920. En 1939, un protocolo secreto del Pacto Ribbentrop-Molotov dividió a Polonia entre Alemania y la Unión Soviética, de

modo que los polacos volvieron a ser fragmentados poco después de que la Segunda Guerra Mundial explotara en la oficina de correos de Gdańsk. Hoy en día aún se sienten divididos, porque su cultura y su religión los ligan a Occidente, en tanto que el imperio soviético los une al Este. Habitan el punto más explosivo en una Europa dividida.

Pero parecen estar decididos a no aceptar sin resistencia la historia. El chiste más común que hoy se escucha en Varsovia pudo haberse contado casi en cualquier momento de los pasados doscientos años: "Pregunta: si los rusos atacan por el este y los alemanes por el oeste, ¿a quién enfrentamos primero? Respuesta: a los alemanes. Los negocios están antes que el placer". La pregunta que con más frecuencia le plantean a un estadounidense es: "¿Por qué nos vendieron en Yalta?". Para los polacos, Yalta representa la culminación de una historia completa de particiones.

La historia obsesiona a los polacos no sólo porque parece repetirse, sino porque también ella está dividida. Oficialmente, la historia se adecua a la línea del Partido. Extraoficialmente, se aferra al tabú. Una película que se exhibe todos los días en el Museo de Historia de Varsovia muestra a las tropas alemanas allanando la ciudad después del levantamiento de 1944. Finalmente, las tropas soviéticas limpian los escombros, tras haber sido detenidas en la ribera oriental del Vístula, según cuenta la historia oficial, a lo largo de líneas de comunicación extremadamente largas. Según las narraciones que circulan de boca en boca, los "liberadores" dejaron que los alemanes hicieran por ellos el trabajo sucio, con el fin de no encontrar ninguna oposición al extender su imperio hacia el occidente. Esa versión se acepta generalmente en Occidente, pero nada puede ser más herético en la Polonia comunista, salvo tal vez hablar del Pacto Ribbentrop-Molotov, que con frecuencia la acompaña en las discusiones sobre historia que han surgido por todos lados desde la huelga de Gdańsk.

Las herejías aumentan a medida que la conversación se acerca al presente. A algunas cuadras de distancia del Museo de Historia, la rama del sindicato de fotógrafos de Solidaridad montó una exposición que se llamó simplemente "1956, 1968, 1970, 1976, 1980". Mostraba tomas de los disturbios que han marcado la historia polaca desde la guerra, señalando cambios en el poder de Gomulka a Gierek a Kania. Para la mirada estadounidense, acostumbrada a observar la violencia callejera por televisión, las fotografías parecían muy poca

cosa. Figuras borrosas arrojaban piedras y huían de la policía en escenarios vagamente urbanos. Los polacos estaban absortos. Se aglomeraban para entrar a la exposición y observaban con atención. Una vez enfrentados a los espacios en blanco de su historia, nada les parecía suficiente.

Alguien había escrito "Bandidos" debajo de la fotografía de Gierek y otros miembros del Politburó. El libro de visitantes contenía un cúmulo de comentarios semejantes. En uno de ellos se leía: "Katyn para la próxima". Para el régimen, la masacre de al menos cuatro mil soldados polacos, principalmente oficiales, en el bosque de Katyn es el gran tema tabú en la Polonia de hoy. Según la historia oficial, los alemanes asesinaron a la tropa tras capturarla en 1941. Según las discusiones a media voz y echando miradas sobre el hombro, los rusos cometieron el crimen mientras tomaban su parte de la partición Hitler-Stalin en 1940.

¿Cuál versión creer? Los polacos discuten las evidencias. ¿Cuántos de los nombres en la lista de víctimas que publicaron los nazis se pueden verificar? ¿Cuán confiable es la monografía estadounidense *Death in the Forest*, de J. K. Zawodny, que circula clandestinamente? ¿No es significativo que las familias de los prisioneros dejaran de recibir correo en 1940, no en 1941? Casi todos los polacos parecen haber sacado sus propias conclusiones. Un guía de turistas oficial que le mostraba una iglesia a un estadounidense le llamó la atención sobre una serie de placas conmemorativas sobre la pared. "Katyn", le dijo. El visitante no entendió. "La fecha, la fecha", repitió, y luego se encerró en un silencio prudente. En las placas se leía: "Katyn 1940".

La fuerza emotiva de una fecha tal vez resulte difícil de entender para quien no ha vivido la disparidad entre la historia oficial y la clandestina. El 3 de mayo puede anegar los ojos, el año 1940 puede provocar una expresión adusta, porque se supone que tales fechas no existen históricamente. Asimismo, el régimen ha tratado de mantener su represión de la huelga de Gdańsk en 1970 como algo que no sucedió. Pero los huelguistas de 1980 obligaron al gobierno a dejarlos levantar un enorme monumento en memoria de los muertos de 1970 en la entrada principal de los astilleros. El monumento domina el lugar de trabajo, un pilar de acero torcido en tres cruces en lo alto, cuya base está cubierta de ramos de flores frescas todos los días.

Las flores indican las cicatrices que la historia ha dejado por toda Polonia. Seis millones de polacos murieron en la Segunda Guerra

Mundial, casi el 20% de la población. No hay familia que haya quedado intacta, y muchos de los sobrevivientes saben cómo y cuándo murieron sus seres queridos. Les dejan flores en el sitio. Cuelgan listones rojos y blancos en las placas en memoria de la Resistencia. Encienden velas en las calles y en las iglesias, donde los recuerdos son más intensos. ¿Cómo podrían olvidar los polacos el pasado? Todos los días se mueven en él.

La historia oficial tiene una explicación para la devastación. La guerra y sus secuelas deben atribuirse a la opresión y al revanchismo de Alemania. Pero hay límites al odio de los alemanes, incluso en Polonia. Los polacos saben que Willy Brandt cayó de rodillas en el sitio del gueto de Varsovia, llorando, y que ellos no pueden hablar abiertamente de Katyn.

Las contradicciones entre la historia oficial y la historia reprimida se pueden representar con gestos. Las flores recuerdan a los polacos que lucharon contra la partición así como a los muertos de la Segunda Guerra Mundial. Yacen cerca de la placa en memoria de Kościuszko y la estatua de Adam Mickiewicz, el poeta nacionalista, en la Plaza del Mercado de Cracovia. Son más tupidas en la cripta de Józef Piłsudski, en la catedral Wawel en Cracovia. Las velas de los creyentes iluminan la cripta, y la adornan las medallas escolares que depositan los niños. Sin embargo, Piłsudski sigue siendo una especie de persona inexistente en la historia oficial. Luego de hacerse cargo de la Polonia nuevamente renacida en 1919, dirigió la guerra contra Rusia en 1920.

La tumba del soldado desconocido tal vez sea el lugar más sagrado en Varsovia. Es donde por lo general terminan las manifestaciones de Solidaridad y donde por lo común se da comienzo a las visitas de los dignatarios extranjeros. Pero depositar una corona de flores en esta tumba no expresa simpatía hacia la URSS, porque el soldado fue asesinado mientras luchaba bajo el mando de Piłsudski contra los bolcheviques; de modo que a los polacos les produce un placer especial observar a los embajadores soviéticos cuando realizan ese gesto.

Asimismo, disfrutan las ironías y las ambigüedades que hacen que su historia se aparte de la línea del Partido. La versión oficial habla de militantes que se levantaron en Varsovia para apoyar a la Revolución Rusa de 1905. Pero los estudiantes en la universidad dirán que sus antepasados se levantaron en contra de la rusificación, porque las clases no se podían dar en polaco durante la ocupación del siglo XIX. Cuando

los miembros de Solidaridad marchan por las calles, cambian la letra de un himno tradicional, "Dios conserve libre a Polonia" por "Dios libere a Polonia". No tienen necesidad de alterar el himno nacional, pues su coro, "¡Marcha, Dabrowski!", es un llamado a la liberación que remite a 1797, cuando los patriotas polacos tenían la esperanza de que la legión polaca encabezada por el general Henryk Dabrowski abandonara las fuerzas de Napoleón en Italia con el fin de liberarlos de los poderes particionistas.

El régimen parece estar cediendo algo de terreno al avance de figuras tales como Kościuszko, Dabrowski y Piłsudski en la versión popular de la historia. Ha permitido que un impresionante Pilsudski con bigotes de morsa haga un papel importante en una nueva película, *Polona Restituta,* la cual celebra la recuperación de la independencia luego de la Primera Guerra Mundial. El régimen también ha hecho concesiones al culto a Wladyslaw Sikorski, el dirigente anticomunista de la Resistencia en la Segunda Guerra Mundial, cuyos restos han de ser transferidos de Inglaterra a la catedral Wawel.

Esta preocupación por las canciones, los estandartes y las tumbas podría indicar que está surgiendo un nuevo nacionalismo en contra del imperio soviético, al igual que los nacionalistas polacos trataron de derrocar el gobierno de los imperios zarista, prusiano y austrohúngaro en el siglo XIX. Ciertamente, la obsesión con la historia sugiere el despertar de una conciencia nacional, la cual encuentra su expresión en la actual consigna popular "Dejen que Polonia sea Polonia". Pero los oradores de Solidaridad no tienen la sonoridad de los poetas y los generales del siglo XIX. En lugar de lanzarse en contra del gobierno, Lech Walesa bromea sobre cómo hará para que Gierek trabaje una semana completa de cuarenta horas y que haga cola por el pan al final de cada turno. Los polacos parecen estar hartos de las grandes abstracciones de la historia oficial. Quieren eliminar la retórica para que las cosas queden claras. Prefieren la ironía a la oratoria. "A Estados Unidos le dimos dos generales para su revolución: Kościuszko y Pulaski", dice un chiste actual. "Estados Unidos debería darnos ahora otros dos: General Motors y General Electric."

Esta historia popular, una historia que se expresa en la broma y el gesto, ¿dónde deja a los profesionales? Polonia cuenta en verdad con una adecuada reserva de excelentes historiadores, aun cuando en este momento no cuente con el papel para imprimir sus obras, y sería un

error descalificar como propaganda lo que ellos escribieron antes del pasado mes de agosto. Un historiador mayor de Cracovia decía que su generación miró más hacia París que hacia Moscú, pero que ellos usaron trucos y *double entendre* mientras que ahora sus sucesores se expresan abiertamente. Por ejemplo, al referirse a los oficiales asesinados en Katyn, los artículos del diccionario nacional de biografía no pueden dar como fecha de muerte la de 1940 sin ofender a los soviéticos o la de 1941 sin ofender a la verdad. Por lo que se lee: "Muerto después de 1939", y todo el mundo entiende lo que eso quiere decir.

La generación más vieja vivió demasiado cerca del estalinismo para arriesgarse. Sus miembros aprendieron a autocensurarse antes de someter sus textos a la censura oficial y a cuidar lo que decían en sus clases. Aunque virtualmente todos ellos se han sumado a Solidaridad, como todo el mundo en las universidades, a veces sienten que representan la historia oficial a los ojos del público. Les dio gusto poder dar conferencias sobre la libertad y el constitucionalismo el 3 de mayo.

Los historiadores más jóvenes parecen más francos. Pero también ellos están preocupados porque las paredes oyen, y le piden a quien los entrevista que no use sus nombres. Un joven profesor en Torun encendió la radio para hacer ininteligible el sonido antes de hablar de su trabajo. Tras consumir generosas porciones de vegetales primaverales, casi el único alimento que se consigue en el mercado actualmente, empezó la cena con un viejo chiste: "Nosotros, los polacos, somos como los rábanos: rojos por fuera, blancos por dentro". Luego destrozó la versión de la línea del Partido sobre el pasado como si se tratara de una sarta de mentiras, y explicó cómo experimentaban sus alumnos las contradicciones entre la historia oficial y la historia popular.

De niños, escuchan una cosa en la escuela y otra en la casa. Con frecuencia desestiman la versión de sus padres. Pero, tarde o temprano, algo que les llega por la prensa clandestina la confirma. Pueden tomar cursos en la cuasi clandestina "universidad del panfleto". Y ahora ya pueden leer todas las repisas de libros no censurados en las bibliotecas que fundó Solidaridad. De este modo, su educación histórica pasa por tres etapas: la exposición a la tradición oral, la absorción del material impreso por medio del mimeografiado y el fotocopiado clandestinos, y el estudio formal. Finalmente, desarrollan una avidez rankeana por conocer la historia como "sucedió en realidad".

Mientras tanto, varios de sus profesores participan en la historia como asesores de Solidaridad. Cuando Walesa tomó la ominosa decisión de levantar la huelga general el pasado mes de abril, consultó a Bronislaw Geremek, a la derecha del movimiento, y a otro medievalista, Karol Modzelewski, a la izquierda. Si bien la junta de gobierno del sindicato se resistió, Walesa la obligó a adoptar la estrategia más moderada. Por primera vez Solidaridad dio marcha atrás, y Modzelewski regresó a sus alumnos en Varsovia. Ellos le preguntaron durante horas sobre la democracia y sobre la toma de decisiones en las instituciones políticas. Al salir del salón de clases, se dio cuenta de que alguien había impreso las palabras iniciales de la Declaración de la Independencia de Estados Unidos en un letrero en el fondo del salón.

Aunque un buen número de historiadores trabajan como asesores para Solidaridad, no se consideran tutores del movimiento. Éste los tomó por sorpresa. Los desconcertó la fuerza del descontento que surgía de las clases trabajadoras, y, como a todo el mundo, los colmó de entusiasmo. También los sorprendió enterarse de que los trabajadores habían absorbido una gran cantidad de historia por medio de la tradición popular. En cierta ocasión en la que un profesor le explicaba a un grupo de discusión de Solidaridad el protocolo secreto del Pacto Hitler-Stalin, uno de los obreros lo detuvo para insistirle en que se lo llamara por su verdadero nombre, ya que lo habían establecido Ribbentrop y Molotov. Los polacos quieren que la historia sea cierta esta vez, saber cómo "sucedió en realidad".

Si se les pide a los historiadores polacos que expliquen lo que ha sucedido en Polonia desde agosto de 1980, confesarán que el asunto los tomó desprevenidos en términos profesionales. Muchos lo describen como una revolución. "Fue una revolución sin derramamiento de sangre, gloriosa, nuestro 1688", dijo un profesor. "Fue más grande que lo de Kościuszko", dijo otro. "Lo de él no fue más que un levantamiento. Ésta es una revolución, un movimiento proveniente de las profundidades del pueblo en contra de todo el régimen."

Si el movimiento puede considerarse una revolución, no se amolda a ninguno de los modelos comunes. En el marxismo no cabe un levantamiento de la clase trabajadora en contra de un presunto régimen proletario. Y la sociología política al estilo estadounidense parece demasiado sofisticada para explicar las pasiones antigubernamentales de los polacos. No hay manera de localizar la curva "J" en la actual crisis

económica, aun cuando sobrevino tras un florecimiento artificial con Gierek. Lo mismo se aplica a las demás fórmulas: relativa pobreza, bloqueo de la movilidad, cristalización del estatus, incremento de las expectativas, reforma fracasada, incluso lucha de clases. Algunos polacos sostienen que los *apparatchiks* constituyen una clase, la cual ha monopolizado los medios de producción, pero lo dicen con un guiño, por el mero gusto de volver el clisé marxista contra sí mismo. Le ven cierta validez a otro clisé, la alienación de los intelectuales. Pero todos están de acuerdo en que el movimiento empezó con obreros comunes y corrientes, y que la *intelligentsia* tuvo que reaccionar de manera rápida para alcanzarlo.

Según casi todas los relatos, el movimiento pasó por tres etapas. Del astillero de Gdańsk se extendió a la totalidad de la clase trabajadora industrial; luego se expandió al campesinado, el cual abarca el 30% de la población y cultiva el 80% de la tierra en pequeñas granjas independientes. Ahora está ascendiendo por los cuadros bajos del Partido Comunista, el cual selecciona a sus dirigentes por medio del voto secreto y nominaciones relativamente abiertas –una ruptura sorprendente con la práctica del Partido Comunista–. La tercera fase podría ser la más peligrosa de todas, en especial si conduce hacia una revuelta en contra de la dirigencia en el congreso del Partido en julio. Si la estructura del Partido cae mientras se desploma la economía, los soviéticos podrían intervenir, y los acontecimientos entre agosto y julio habrán sido una prerrevolución o un preludio de una guerra sangrienta.

Pocos entre los polacos que conocí esperan que suceda esa tragedia. Para ellos, hablar de intervención es una forma de histeria que llega en los informes de Washington, y no es bueno. Se puede emplear para obligar a Solidaridad a la moderación, o puede convertirse en una profecía autocumplida. Una escritora en Varsovia dijo que eso le hizo brotar lo que diagnosticó como un "sarpullido Weinberger", refiriéndose al secretario de Defensa estadounidense. Pero no ha habido estallidos de pánico. A pesar de la historia de sus relaciones con Rusia, o tal vez debido a ella, los polacos siguen con su vida sin volver los ojos al cielo en busca de MIGs.

Al preguntarles por el hecho más dramático en los meses recientes, casi todos los polacos citaban el atentado al papa el 14 de mayo de 1981. Juan Pablo II destaca sobre todas las figuras públicas en Polonia. Luego de los disparos, al parecer todo el país inundó las iglesias.

En la misa de las 13 horas del 14 de mayo en la Catedral de San Juan en Varsovia, la multitud abarrotó la totalidad del lugar. Se desbordó por la calle y se extendió, hombro contra hombro, en todas direcciones a una cuadra a la redonda, fuera del alcance del servicio del sistema de altavoces en espacios abiertos. En la elevación de la hostia, la multitud en la catedral se arrodilló, y el acto pasó en olas de la nave de la iglesia a la calle, hasta donde no llegaba la vista. La muerte del cardenal Wyszynski produjo un derrame semejante de devoción: más de un cuarto de millón de dolientes asistió a una misa en su memoria en la Plaza de la Victoria, en Varsovia, el 31 de mayo.

El fervor del catolicismo en Polonia funciona como una repulsa contra el régimen. Como sucedía durante el siglo XIX, cuando la Iglesia representaba casi todo lo que había quedado de la cultura nacional, el catolicismo polaco expresa una mentalidad de partición, un cambio de lealtades del Estado hacia la Iglesia. Esta migración interior del espíritu saltó a la plaza pública durante la visita del papa de 1979, que los polacos describen con frecuencia como el punto de partida de su "revolución". Ésta ahora se ha institucionalizado en Solidaridad.

Solidaridad es inseparable de la Iglesia. En las misas para el papa se desplegaron sus estandartes, del mismo modo en que en todas las manifestaciones del sindicato se cargaron cruces. Cuando la corte decretó la legalidad de Solidaridad rural, el primer acto de sus dirigentes fue ponerse de rodillas y besar la cruz. Cuando los huelguistas de Gdańsk desafiaron al gobierno, los sacerdotes recibieron confesiones y dieron misa en el astillero. La Iglesia, conducida por Wyszynski, aconsejó por lo general la moderación, pero legitimó al movimiento en el momento mismo en que el gobierno ya había perdido su legitimidad a los ojos del pueblo.

Actualmente, Solidaridad y la Iglesia parecen ser las únicas instituciones que suscitan las lealtades de la nación entera. El 95% de los 35 millones de habitantes que hay en Polonia son católicos practicantes. Según el conteo más reciente, cuando Solidaridad rural apenas empezaba a organizarse, 10 millones de ellos se habían sumado a Solidaridad. Para el final del verano, cuando se realice su primer congreso general, el sindicato incluirá virtualmente a la totalidad de la fuerza de trabajo del país, incluyendo a muchos miembros del Partido Comunista.

Esta retirada generalizada de la alianza con el Estado y su reinversión en un movimiento que empezó ilegalmente es lo que los polacos tienen en mente cuando se refieren a la "revolución". Pero no tienen

un concepto claro de la propia Solidaridad. A pesar de la influencia del KOR (Comité de Defensa de los Trabajadores) y de otros grupos disidentes, Solidaridad no tiene una ideología coherente, como tampoco una clara visión de un orden social alternativo; ni siquiera tiene un programa general de reforma. Lo único que mantiene unido a Solidaridad es un profundo odio abrumador hacia el régimen. Nadie es capaz de anticipar durante cuánto tiempo puede continuar así. Sin embargo, por el momento representa una situación extraordinaria: la total separación de la sociedad del Estado.

Tal vez por esto la historia le interesa tanto al movimiento. Omaciej Szamowski, editor de *Gazeta Krakowska,* dijo que su periódico estaba publicando la serie de artículos sobre los "Espacios en blanco en la historia de Polonia" por "el bien de la cohesión nacional". "Estamos salvando a la historia de la manipulación política", explicó. Los polacos necesitan reapropiarse de su pasado para que Polonia sea Polonia. De ahí que quieran deshacerse de la historia oficial y descubrir lo que "sucedió en realidad".

Hoy la fórmula rankeana parece apta y urgente en Polonia. Suena arcaica en Europa Occidental, donde los historiadores de vanguardia la dejaron hace tiempo para estudiar el juego de la "estructura" y la "coyuntura" sobre la *longue durée*. Estas fórmulas provienen de la escuela de los *Annales,* que decretó la muerte de la "historia acontecimental", *histoire événementielle*: "un cadáver al que todavía debemos matar", en palabras de Jacques Le Goff, ex presidente de la VI sección de la École Pratique des Hautes Études en París.

Intente decirle a un polaco que los acontecimientos no importan, que la diplomacia y la política son epifenómenos, que se pueden pasar por alto las fechas con el fin de estudiar las estructuras. El polaco contestará que la diferencia entre 1940 y 1941 es un asunto de vida o muerte; que nada puede ser más importante que las provisiones secretas del Pacto Ribbentrop-Molotov; que el significado cabal de Polonia se puede desplegar como una serie de fechas: 1772, 1793, 1795, 1830, 1863, 1919-1920, 1939, 1944-1945, 1956, 1968, 1970 y 1980. Los acontecimientos del mes de agosto transformaron el mundo para él. A todos los demás nos están sugiriendo que la historia puede hacer jugarretas con ella misma, y que puede regresar a trabajar en su antigua tarea, dar lecciones y conformar una conciencia nacional. En Polonia, esa conciencia determinará tanto el futuro como el pasado.

SEGUNDA PARTE

LOS MEDIOS

Dibujo de J.-B. Wille que representa a Danton, con las manos atadas, camino a la guillotina.

III. EL CINE: *DANTON* Y EL *DOUBLE ENTENDRE**

AL COMIENZO DEL AÑO POLÍTICO, en septiembre de 1983, cuando los franceses volvían de sus vacaciones para enfrentar un franco devaluado, la escalada en la carrera armamentista, la crisis en el Medio Oriente y problemas por todas partes en el frente nacional, François Mitterrand reunió a sus ministros en el Elysée Palace y les lanzó un sermón sobre el lamentable estado en el que se encontraba la historia: no sobre el giro contemporáneo de los acontecimientos, sino sobre la historia que los niños franceses no estaban aprendiendo en la escuela. Era indudable que el presidente tenía otros asuntos para preocuparse. Pero la crisis que colocó en el primer lugar de su agenda fue la inhabilidad del electorado para entender los temas de su pasado. ¿Qué le sucedería a una ciudadanía que ya no fuera capaz de distinguir entre Luis XIII y Luis XIV, entre la Segunda República y la Tercera, o (y esto parece que fue lo que en realidad dolió) entre Robespierre y Danton?

Mitterrand pudo no haber mencionado la controversia que suscitó la película de Andrzej Wajda, pero es probable que tuviera en mente *Danton*. No le gustó cuando la vio en una proyección privada antes de su estreno en enero de 1983. La película escandalizó a los simpatizantes de Mitterrand en la izquierda socialista-comunista cuando fue exhibida en la Asamblea Nacional. Y durante el siguiente medio año, les dio a los intelectuales de izquierda la oportunidad de anotarse puntos en la prensa popular demostrando su habilidad para poner el registro histórico en su sitio y su determinación para reparar el plan de estudios de las escuelas secundarias.

Mientras la oposición se deleitaba –"Gracias, Monsieur Wajda", clamaba Michel Poniatowski de los gaullistas–, la izquierda estallaba con indignación. "¡Vaya historia!", exclamó Pierre Joxe, el dirigente de los diputados socialistas en la Asamblea Nacional. Y lo peor era que los niños franceses en edad escolar podían tomarla por cierta. Víctimas de

* Este ensayo apareció originalmente en *The New York Review of Books*, 16 de febrero de 1984, pp. 19-24.

las reformas en los planes de estudio que los "habían apartado de la historia", los niños "no serán capaces de saber quién fue Danton luego de verlo retratado así". Louis Mermaz, el presidente socialista de la asamblea, emitió la misma advertencia:

> La enseñanza de la historia se ha vuelto tan mala [...] que los jóvenes de hoy en día ignoran la cronología que los hombres de mi generación tuvieron la fortuna de adquirir a partir de la escuela primaria. La película es tendenciosa. [...] Me lleva a querer plantear una defensa del regreso de la enseñanza de la historia, algo esencial para una nación, para una civilización.

Tal vehemencia puede resultar desconcertante para los espectadores estadounidenses de *Danton*. Sabemos que los franceses toman con seriedad su historia y que no hay que meterse con su Revolución. Pero ¿por qué desaprueban los socialistas una versión del conflicto entre Danton y Robespierre que coloca al primero bajo una luz favorable? ¿No es posible ver las tentativas de Danton por frenar el Terror como una heroica anticipación de la resistencia al estalinismo? ¿No es Wajda un héroe de Solidaridad? ¿Y no era de esperarse que el *Danton* de Wajda apelara a la izquierda moderada en Francia, a los defensores del socialismo con un rostro humano, al partido que cubrió los espacios publicitarios durante la campaña de Mitterrand con las imágenes de una rosa que se extendía desde un puño?

Ahora que *Danton* cruzó el océano, parece oportuno dedicarse a estas preguntas, pues ellas nos llevan al extraño mundo simbólico de la izquierda europea: un mundo en el que los intelectuales se enredan con los mitos que han creado y en el que los límites se rebasan con facilidad, aun cuando se hayan extendido con las mejores intenciones entre los *bien pensants* de París y de Varsovia.

Danton surgió de ambas capitales, como una contemporánea historia de dos ciudades. Tras sobrevivir a la represión de Solidaridad, Wajda dedicó su siguiente película a un tema histórico, una película ubicada sin riesgo alguno en París, dos siglos antes de que los *zomos** pasaran por encima de los últimos remanentes de la libertad de expresión en las calles de Varsovia. La película abre con unas escenas sombrías de las calles de París hacia el final de 1793. Danton arriba desde

* Unidades antidisturbios de la policía polaca. [N. de T.]

su residencia campestre con el propósito de frenar el Terror que él mismo ha ayudado a crear tras el derrocamiento de la monarquía en agosto de 1792. En breve se ve envuelto en una lucha desesperada sobre el derrotero de la Revolución, la cual enfrenta a los moderados o "indulgentes" con los partidarios de la línea dura que rodean a Robespierre en el Comité de Salvación Pública. La película pone en escena la incapacidad de Danton para poner fin a las ejecuciones con la guillotina y concluye con su propia ejecución el 5 de abril de 1794.

Con el fin de sintetizar un relato tan complejo como éste en una película, Wajda tuvo que ajustar el registro histórico y recortar su texto. Trabajó a partir de una obra de teatro escrita por Stanisława Przybyszewska que celebraba a Robespierre como un defensor del pueblo y que había servido como un punto de encuentro de la izquierda polaca en la década de 1930. Para adaptar la pieza a la pantalla, Wajda recurrió a un guionista francés, Jean-Clause Carrière, y el Ministerio de Cultura de Francia aportó 3 de los 24 millones de francos del presupuesto de la película. Los actores, divididos de manera desigual entre polacos y franceses, hablaron en sus propios idiomas, dejándoles a los encargados del doblaje la creación de la ilusión de un diálogo comprensible entre ambas partes. (En la versión que se exhibió en Estados Unidos, el sonido está en francés y los subtítulos en inglés, mientras que los labios de los actores polacos siguen el ritmo de su propio idioma.) Por lo anterior, *Danton* resultó una película intensamente polaca e intensamente francesa. Asimismo, apareció como una producción cuasi oficial del gobierno de Mitterrand, como si los socialistas quisieran alinear la tradición de la Revolución Francesa con la cuasi revolución de Solidaridad. La mezcla de ingredientes era la más adecuada para embrollar los significados y confundir a los críticos.

Wajda se deshace rápidamente de la versión más simple de lo que la película podría significar para los polacos. No se trató de una alegoría, declaró una y otra vez en entrevistas a la prensa francesa. "Dejemos algo bien claro. ¡Danton no es Lech Walesa y Robespierre no es Jaruzelski!", le afirmó a *Le Monde*. "Si ustedes quieren encontrar analogías históricas, las van a tener que buscar en un período completamente distinto. Los dos años de Solidaridad no fueron una revolución, o en todo caso no de la misma naturaleza que la Revolución Francesa", le dijo a *Le Matin*.

Es verdad que entre los dos pares de rivales políticos sería posible construir paralelos. La antipatía personal y el dogmatismo inflexible de Robespierre recuerdan la dura rigidez del general polaco, y la terrenal bonhomía de Danton sugiere los modales populares del héroe de los astilleros de Gdańsk. Pero Wajda se niega a permitir que su película caiga en una simple fórmula –el *apparatchik* contra el hombre del pueblo– y ofrece una gran cantidad de evidencias incriminadoras en contra de Danton. Si Gérard Depardieu hubiera representado una apología de Walesa, hubiera sido absurdo insistir en la corrupción de Danton en el mismo momento en que el gobierno polaco trataba de manchar la reputación de Walesa acusándolo de embolsarse fondos de Solidaridad.

Sin embargo, queda el hecho de que Danton y Robespierre personifican dos tipos de revolución, y que la película inclina la balanza a favor de Danton. "Robespierre es el mundo del Este; Danton es el mundo de Occidente", dijo Wajda a *Le Matin*. "La actitud y los argumentos [de Danton] están muy cerca de nosotros. El choque de estos dos hombres es exactamente el momento que vivimos en la actualidad." La poderosa actuación de Depardieu vuelve a Danton la figura dominante y la más simpática, pero su énfasis en la autocomplacencia de Danton podría tomarse como decadentismo burgués. Cuando se reúne con Robespierre en una cena para discutir las diferencias entre ambos, Danton termina borracho. Su inhabilidad para actuar terminantemente en contra del Reino del Terror en la crisis de marzo y abril de 1794 podría sugerir incluso el fracaso de Occidente para rescatar a Solidaridad en 1981.

Pero la película es demasiado ambigua para ofrecer una moraleja precisa para el presente. Ni siquiera se puede calcular hasta qué punto Wajda se inclinó a favor del dantonismo porque no se tienen a mano los textos de la obra de teatro polaca original y del guión para compararlos. Sin embargo, sí es posible ubicar los puntos en los que la película se apartó del registro histórico. Es probable que tres de ellos llamen la atención del público polaco.

Cerca del comienzo de la película, un niño, la imagen de la inocencia, aparece desnudo en una tina, tratando de recitar la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* al mismo tiempo que su hermana mayor lo baña. Cada vez que no atina a decir las palabras, el niño estira la mano y ella le da un golpe en los nudillos. Más que bañándolo, la niña le está lavando el cerebro con el propósito de quedar bien con el

distinguido huésped de su padre, el ciudadano Robespierre. Poco después, éste les ordena a unos matones de la policía secreta que destruyan el establecimiento en el que Camille Desmoulins ha estado imprimiendo *Le Vieux Cordelier,* la publicación que popularizó los intentos dantonianos por revertir el Terror. Tras demorarse en el dolor de la cara del niño, la cámara registra todos los detalles de la destrucción de las prensas. Ninguno de estos dos episodios existió y, hasta donde sabemos, tampoco ocurrían en la obra de Przybyszewska. Pero el espectador polaco no necesitaba saber que Wajda los inventó con el fin de que se vieran como un comentario sobre el control del pensamiento en casa.

El tercer episodio ofrece una denuncia aun más clara del adoctrinamiento estalinista. Robespierre, envuelto en la túnica de un César, posa para su retrato en el estudio de David. Hace una pausa para amonestar al fiscal del Tribunal Revolucionario, quien tiene dificultades para arreglar el juicio de Danton. En ese momento descubre un gran óleo en el que David ha empezado a pintar su célebre versión del Juramento del Campo de Tenis del 20 de junio de 1789. En la multitud de patriotas, Robespierre descubre la cabeza recién pintada de Fabre d'Eglantine, quien en ese momento es sometido a juicio junto con Danton. "Bórrelo", ordena. "Pero estuvo allí", objeta David. Aun así, Robespierre insiste, y por eso Fabre desaparece como todas las víctimas de la historiografía estalinista. Sin embargo, esta escena nunca ocurrió. Fabre no participó en el Juramento del Campo de Tenis porque no era diputado en los Estados Generales en 1789. Wajda parece haber estado tan interesado por exponer la falsificación de la historia por parte de los estalinistas que no dudó en falsificarla él mismo.

No se debe esperar que el público polaco de Wajda sea un gran conocedor de la biografía de un personaje oscuro como Fabre d'Eglantine; pero ese público sí tiene una idea fuerte de la historia, porque en Polonia la conciencia nacional es apasionadamente histórica. Desde los primeros momentos de su existencia, Solidaridad trató de liberar el pasado tanto como el presente. Educados en la ideología histórica que el régimen usó para legitimarse –sobre todo la línea que va de Robespierre al bolchevismo–, los trabajadores del astillero de Gdańsk exigieron el derecho a desnudar la historia del dogma y a enfrentar los hechos, sobre todo los espantosos hechos que van desde la masacre soviética de oficiales polacos en Katyn en 1940 hasta las particiones de Polonia en el siglo XVIII.

Wajda puso en escena una producción de *Danton* en los astilleros en 1981. Sus películas anteriores dejaban ver que compartía con sus compatriotas la pasión por la historia. *Paisaje después de la batalla* (1970) vinculaba un levantamiento popular a una obra dentro de la obra, una que conmemoraba la victoria polaca sobre los caballeros teutones en la batalla de Tannenberg en 1410, y *El hombre de mármol* (1977) narraba el intento de un cineasta por recuperar la verdadera historia de un héroe proletario de la basura propagandística estalinista. Un público familiarizado con ese tema podría ver un mensaje similar en la disección que hace Wajda de la mitología robespierrista.

Desde luego que nadie puede saber lo que los polacos ven en *Danton* sin entrevistar a un buen número de ellos a una distancia segura de la policía. Pero parece posible que muchos episodios de la película hayan adquirido un significado especial en las condiciones posteriores a la supresión de Solidaridad. Los parisinos que se ven en la cola del pan murmurando en contra del Comité de Salvación Pública bien podrían estar maldiciendo a la dictadura militar en Varsovia; Danton mostrando su desafío ante el Tribunal Revolucionario podría ser Walesa en los astilleros de Gdańsk: "El pueblo sólo tiene un enemigo: el gobierno". La justificación del Terror que hace Robespierre –la necesidad de la tiranía al servicio de la democracia– podría ser la justificación de Jaruzelski. Como informó Bernard Guetta, ex corresponsal en Varsovia de *Le Monde*, luego de ver la película: "Un centenar de cosas en ella tienen una cierta resonancia que no pasará inadvertida para los polacos o para quien sea que haya vivido entre ellos durante los últimos años".

Percibir tal resonancia no es ubicar alegorías o detectar un código secreto. Los polacos han aprendido a vivir con significados velados y protestas ambiguas. Su muy odiado noticiero de las 6 en punto les enseñó a ser sofisticados en sus reacciones a las imágenes en las pantallas, y se puede esperar que perciban la manera en la que la imaginería está sobrecargada en *Danton*. Todo se resume en una abrumadora denuncia de la opresión gubernamental.

Aunque la película le otorga a Robespierre algunos momentos triunfales desde lo alto de la tribuna, el trabajo de la cámara revierte el efecto de sus palabras. Mientras arenga a los diputados de la Convención con la línea oficial del Terror y la Virtud, la pantalla se llena con un acercamiento a sus delicados zapatos. Alcanza el punto culminante de su discurso parado de puntas, más como un maestro de baile que como

un defensor del pueblo, en contraste con Danton, quien ruge como un león enjaulado cuando se dirige a la multitud en la sala.

Si Robespierre anota algunos puntos en los debates, al final se los lleva la guillotina. La hoja se desploma sobre el cuello de Danton con una inexorabilidad nauseabunda. La paja a los pies del cadalso queda bañada en sangre. El verdugo muestra a la multitud la cabeza decapitada, y la cámara se demora en ella en una secuencia de tomas sobreexpuestas, hechas de abajo hacia arriba y a contraluz, que dejan al espectador mareado y enfermo. La escena pasa entonces a Robespierre, quien suda como un loco en su cama, al mismo tiempo que el niño, quien al fin ha aprendido de memoria su catecismo, recita la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Mientras repite las palabras como un perico, la voz del niño es ahogada por la disonante música de fondo; y la película concluye con esa nota cruel.

A pesar de la poca publicidad y las escasas reseñas, *Danton* ha sido exhibida por toda Polonia con salas llenas. Sólo es posible conjeturar sobre la recepción de la película, pero cuesta trabajo no imaginar al público al salir del cine con un renovado sentimiento de desprecio hacia el gobierno polaco. En Francia, todo parecía estar listo para hacer de *Danton* un acontecimiento. Wajda era idolatrado; Solidaridad se había ganado el corazón de la gente, y al recién electo gobierno socialista le urgía mostrar esta película como su obertura al bicentenario de la Revolución Francesa en 1989.

Pero *Danton* creó un escándalo, especialmente en la izquierda, donde la incómoda alianza entre socialistas y comunistas deja cierta incertidumbre sobre quién puede representar la tradición revolucionaria. Los comunistas trataron de montar la condena más fuerte contra la película: "Es contrarrevolucionaria", escribió un crítico en *L'Humanité*. Para no quedarse atrás, los socialistas respondieron en un tono semejante. "Desfigura todo lo más querido [en la Revolución]", declaró Philippe Boucher en *Le Monde*. Y Pierre Joxe añadió: "Su historia [la de Wajda] no es la nuestra".

"Nuestra" historia se refería a la de la izquierda, una gran tradición desarrollada por una sucesión de grandes historiadores: Michelet, Juarès, Mathiez, Lefebvre; e impartida a numerosas generaciones de niños desde el triunfo de la *école laïque* en el siglo XIX. Con el fin de convertir en ciudadanos a sus estudiantes, los maestros de la vieja escuela les inculcaron una cantidad fabulosa de hechos. En la escuela prima-

ria, los niños le daban un lugar prominente a la cronología, y empleaban con frecuencia los pequeños libros de texto de las series Petit Lavisse, que ofrecían la obra de los historiadores consagrados en porciones de fácil digestión. Luego pasaban al estudio sistemático en el *lycée*.

Para el final de su *cinquième*, una clase conformada principalmente por niños de 13 años de edad ya había acabado de ver las invasiones bárbaras. Los jóvenes ingresaban a la era "moderna", del siglo XVI al XVIII, en *troisième*. Luego, en *seconde*, a la edad de 16 años, se pasaban todo el curso estudiando la Revolución y el Imperio; y con frecuencia volvían sobre esto mismo en *terminale*, a los 18 años. La Revolución era la piedra de toque de toda la secuencia. Cuando los estudiantes salían para enfrentar el *baccalauréat* o *boches*, ya sabían lo que había sucedido entre 1789 y 1799, y en especial en la crisis suprema de 1793 y 1794. Aunque los libros de texto variaran, el mensaje seguía siendo el mismo: en el año del Terror, una Francia republicana se levantó contra las fuerzas combinadas de una Europa feudal y las derrotó.

Danton ocupaba un sitio relevante en esta visión: no el Danton de las Masacres de Septiembre, sino el Danton de "Il nous faut de l'audace [Tenemos que ser audaces]", quien desde su pedestal en el Boulevard Saint-Germain sigue desafiando a las fuerzas extranjeras que invaden a Francia. Alphonse Aulard, el primer historiador que ocupó la cátedra de la Revolución Francesa creada en la Universidad de París en 1891, colocó a Danton en un pedestal. Su discípulo y sucesor, Albert Mathiez, se volvió en contra de su maestro e intentó derribar a Danton de su sitial probando que se había vendido a la contrarrevolución. En su lugar, Mathiez erigió a Robspierre, el estratega ideológico que estableció una alianza con el pueblo llano con el fin, según sostenía aquél, de forzar a Francia a seguir el camino de la revolución social.

El Robespierre de Mathiez se amoldaba cómodamente al leninismo y a la noción de la dictadura del proletariado. Los sucesores de Mathiez, Georges Lefebvre y Albert Soboul –un marxista y un marxista comunista– se aseguraron de que Robespierre conservara su lugar en lo que en poco tiempo se consolidó en una versión ortodoxa de la Revolución Francesa y de las revoluciones en general. A partir de ese momento se suponía que éstas debían seguir el derrotero que llevaba de la lucha de clases hacia el terror y el socialismo, a menos que fueran des-

viadas por una reacción termidoriana como la que siguió a la caída de Robespierre en julio de 1794.[1]

Esta ortodoxia continúa dándole forma a la historia que se enseña en Europa del Este; de ahí la audacia en la rehabilitación de Danton emprendida por Wajda. Pero dicha ortodoxia nunca barrió a las otras interpretaciones rivales en Francia. La mayor parte de los historiadores franceses actuales tal vez concederían que las finanzas de Danton no aguantarían un examen detallado. En 1789 no era un abogado especialmente exitoso y estaba cargado de deudas, al menos por 43 mil libras. En 1791 les pagó a sus acreedores y compró una propiedad por un valor de 80 mil libras sin que mejorara ostensiblemente su práctica o se hiciera de otra fuente de ingreso legítima. Es probable que Danton tomara dinero de la Corte. Pero puede suceder que un político se llene los bolsillos sin traicionar a su país y Danton ciertamente encabezó la resistencia ante los ejércitos invasores tras el derrocamiento de la monarquía el 10 de agosto de 1792. Su estatua en la Place Danton sigue siendo la representación del patriotismo. Podría ser el Hombre de Acero de Wajda.

Robespierre no ocupa un sitio comparable en la imaginación de sus compatriotas, aunque sigue dominando su historiografía. "A pesar del relevante papel histórico que jugó Robespierre, como personaje no ha ganado una gran aceptación en Francia", explicaba Louis Mermaz en *Le Monde*. "Hay que señalar que en París no existe una calle Robespierre." Como si respondiera a lo anterior, Jean Marcenac planteó el punto de vista comunista ante los lectores de *L'Humanité:*

> Yo vivo en Saint-Denis, la única ciudad en Francia en la que existe una estatua para Robespierre. [...] Compraré tres rosas rojas y las colocaré al pie de su busto en la Plaza Robespierre. Está en mi camino. Ése siempre ha sido mi camino. Wajda ha perdido el rumbo.

El pesado simbolismo de tales aseveraciones muestra hasta qué punto la Revolución retiene su fuerza mítica en Francia. Controlar el mito es

[1] Para una versión reciente de esta tradición, véase Marc Bouloiseau, *Nouvelle Histoire de la France contemporaine*, París, Seuil, 1972. El segundo tomo de esa serie fue publicado en inglés por Cambridge University Press: *The Jacobin Republic, 1792-1794* [trad. esp: *La República jacobina: 10 agosto 1792-9 termidor año II*, Barcelona, Ariel, 1980].

ejercer un poder político, demarcar una postura como la que representa auténticamente a la izquierda. La Revolución estableció las categorías básicas de la política francesa, empezando por la distinción entre izquierda y derecha, la cual deriva del esquema de asientos de la Asamblea Constituyente. Los políticos que hoy ocupan la Asamblea Nacional entienden que pueden lanzar desafíos manipulando las categorías. Al igual que Robespierre, tratan de hablar en nombre del pueblo soberano y de rebasar el flanco de sus enemigos en la izquierda.

El flanco izquierdo de los socialistas se veía vulnerable cuando se estrenó *Danton* en enero de 1983. El gobierno había cambiado de derrotero y había adoptado políticas económicas más cercanas a las de Raymond Barre o Margaret Thatcher que al programa radical sobre cuya base había sido electo Mitterrand. Esta contemporización olía a dantonismo, y los comunistas la empezaron a fustigar desde la izquierda, tal como Robespierre lo había hecho al atacar a los moderados de la Convención, alineándose con las demandas populares de los *sans-culottes*. Los socialistas necesitaban demostrar su pureza ideológica. Es por eso que se apresuraron a defender la visión ortodoxa de la Revolución Francesa. Tropezaron entre sí en la batahola por denunciar las herejías en *Danton*. Fue un espectáculo fuera de lo común: los cuadros duros de ese partido arengándose unos a otros sobre la historia, como si fueran maestros de escuela dando una clase. Cada tanto anotado en contra de Wajda valía como una victoria sobre la oposición y como una demostración de la superioridad de la propia lealtad a la verdadera tradición revolucionaria.

Todo el mundo podía participar en este juego: es decir, todos aquellos con una buena educación tradicional. Se le echó en cara a Wajda que hiciera que el Terror pareciese algo gratuito eliminando todas las referencias a su contexto: la guerra civil en la Vendée, las revueltas federalistas en las provincias, las intrigas contrarrevolucionarias en París y la invasión a punto de cruzar la frontera. Wajda había ignorado la campaña de Robespierre en contra de los extremistas de izquierda encabezados por Jacques René Hébert, volviendo así absurda la oposición de la izquierda a Robespierre en el Comité de Salvación Pública y oscureciendo el razonamiento político detrás del golpe de Robespierre en contra de los dantonistas: una necesidad de preservar la alianza de los *sans-culottes* y de evitar que la Revolución girara hacia la derecha luego de la purga de la izquierda hébertista. Wajda había eliminado

incluso a los *sans-culottes*. El pueblo llano apenas aparece en la película, y sin embargo la Revolución Francesa fue un levantamiento de las masas, no un duelo parlamentario entre unos cuantos oradores burgueses. (De hecho, Wajda había programado rodar algunas escenas de multitudes en Cracovia, pero el gobierno polaco, que tenía sus propias masas de las cuales preocuparse, le negó el permiso.)

Finalmente, los críticos discutieron sobre la película en busca de anacronismos. El Saint-Just de Wajda usaba un arete y deambulaba alegremente como un moderno *hippie* en lugar de ser el sombrío "Ángel de la Muerte" que aparece en la historia ortodoxa. Arrojaba su sombrero al fuego en la habitación de Robespierre, cuando ese arranque de ira en realidad sucedió durante una discusión dramática en el Comité de Salvación Pública. En la película, los seguidores de Robespierre y Danton se dirigen a ellos llamándolos Maxime y Georges, pero los revolucionarios rara vez usaban el nombre de pila tras adoptar el democrático *tu*.

Estos detalles ofendían a los críticos no sólo por su inexactitud, sino porque hacían que los dirigentes de la revolución se vieran más familiares y menos heroicos que las figuras en los libros de texto. Billaud-Varenne aparecía muy barbudo; Desmoulins, muy frágil; Danton, muy ebrio. Especialmente ofensivo parecía el retrato que hizo Wojciech Pszoniak de un Robespierre helado, neurótico, inhumano, porque Robespierre era la piedra de toque de la ortodoxia en las interpretaciones de la Revolución. Tan importante como lo anterior: Robespierre era el modelo del intelectual moderno. Era la personificación del *engagement*. Un teórico transformado en hombre de acción, Robespierre trazó las líneas del partido y diseñó la estrategia en interés de las masas.

Los dirigentes socialistas se piensan como ese tipo de intelectuales. A Mitterrand le gusta que se lo considere como un hombre de letras, y ha hecho saber que al lado de su cama tiene un ejemplar de la historia de la revolución de Michelet. En una de sus primeras designaciones clave, nombró a Claude Manceron, historiador de la Revolución, como su *attaché culturel* con la misión especial de preparar una celebración espectacular del bicentenario, una celebración que asimismo sirva para festejar la victoria socialista en la elección presidencial de 1988. Max Gallo, vocero del gobierno, es un antiguo profesor de historia que escribió una biografía sobre Robespierre que se lee como Mathiez sazonado con Freud.

Estos hombres y muchos otros en lo alto de la jerarquía del Partido Socialista encuentran natural que los intelectuales ejerzan el poder. Asumen, de hecho, que el poder es intelectual, cuando menos en parte, tal como Michel Foucault lo ha sostenido en una serie de libros influyentes. De ahí que Jack Lang, un ex director teatral que actualmente es el ministro de Cultura y la persona detrás del patrocinio francés de *Danton,* haya decidido que una forma de enfrentar la recesión económica era convocar a una enorme y festiva reunión de intelectuales en París. El invierno pasado se impartieron discursos entre ellos durante dos días, y luego se desbandaron con la esperanza de haber levantado la moral del país, aunque no así su PBI (producto bruto interno). Pero como los espíritus flaquearon, el gobierno volvió a emitir un llamado general en el verano en busca del apoyo de parte de la izquierda intelectual. Incluso entonces, las cosas no lograron mejorar; y en el último congreso del partido un delegado se levantó de su asiento, señaló a los dirigentes y citó a Robespierre sobre la necesidad de que rodaran cabezas.

Tal manera de hablar tiene sentido en una cultura política que sigue llevando la huella de 1794. De modo que el debate sobre Danton en realidad tenía que ver con el poder simbólico, aunque pareciera volverse sobre cuestiones de hecho que podrían haberse resuelto desde los silabarios de la Tercera República. Pero al apelar a los hechos, los políticos se expusieron a algunas de las dificultades que plantearon sus compañeros de ruta en la *intelligentsia*. Los silabarios estaban desactualizados. Peor, la factualidad misma había sido remitida por la vanguardia a la pila de basura de las nociones pasadas de moda, como el liberalismo y el positivismo. Foucault y una hueste de críticos literarios habían disuelto los hechos en "discurso", y los historiadores más a la moda, los que se identifican con la escuela de *Annales* y tienen su base en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, le habían dado la espalda a la política y a los acontecimientos con el fin de estudiar estructuras y *mentalités*.[2]

Mucho antes del estreno de *Danton,* la división entre la nueva y la vieja historia había sido dramatizada por una lucha encarnizada entre dos de los principales historiadores de la Revolución: Albert Soboul y François Furet. Soboul, comunista y profesor de la Sorbona, se ubi-

[2] Por ejemplo, véase Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977,* ed. de Collin Gordon, Nueva York, 1980.

caba en la línea de descendencia directa de Mathiez. Furet, ex comunista y eminente colaborador de *Annales* de la École des Hautes Études, atacó toda la tradición, desde Mathiez a Lefebvre, como un mito perpetrado en la causa del estalinismo.

Las polémicas sacudieron la Ribera Izquierda durante varios años en la década de 1970. Pero ya habían menguado para cuando los socialistas y los comunistas cooperaron para elegir a Mitterrand. Soboul murió en el otoño de 1982. Su sepelio fue una cosa triste, una solemne misa comunista con rosas rojas y trajes negros junto al Mur des Fédérés, el territorio más sagrado de la izquierda en el Cimetière du Père-Lachaise. Esto pareció señalar el final de una visión de la Revolución que había inspirado a los franceses a lo largo de más de un siglo.

En la medida en que hoy prevalece otra visión, ésta se deriva de la École des Hautes Études. Furet, hoy presidente de la École, ha intentado repensar la Revolución como una lucha por el control del discurso político.[3] En uno de los pocos artículos favorables sobre *Danton*, Furet elogió a Wajda por desinflar el mito del robespierrismo y por exponer sus vínculos con el estalinismo.

Mientras tanto, a medida que los profesionales anotaban puntos, los niños en edad escolar tenían que hacer sus tareas y lograr abrirse camino hasta el examen para el *baccalauréat*. No podían hacerlo estudiando cuidadosamente los textos que torturaron la memoria de sus padres, porque la historia había desaparecido del plan de estudios. Luego de una devastadora serie de reformas, la historia había sido absorbida por las *sciences humaines*, modernizada hasta dejar de existir. Los niños franceses ya no se abren camino cronológicamente a lo largo del pasado entero de su país. Estudian temas como la sociedad urbana, campesinados comparados y sistemas ecológicos. Fuertes en el discurso y débiles en los acontecimientos, son incapaces de distinguir entre Robespierre y Danton.

Por lo tanto, al discutir sobre *Danton*, los políticos se vieron atrapados en un callejón sin salida. Apelaban a un tipo de historia anticuada que había dejado de parecer sostenible para su vanguardia intelectual y que ya no existía ni para sus hijos ni para sus nietos. Ellos mismos se habían creado el problema, pues habían encargado a un

[3] Véase François Furet, *Penser la Révolution française*, París, 1978 [trad. esp.: *Pensar la Revolución Francesa*, trad. de Arturo Firpo, Barcelona, Petrel, 1980].

héroe de la izquierda, un intelectual del más puro antiestalinismo, el celebrar su Revolución, y él la había denigrado. ¿Adónde estaba llegando el mundo? A los socialistas no les quedó más que menear la cabeza y sermonarse entre ellos sobre las herejías de Wajda, inconscientes de que su indignación demostraba hasta qué punto seguían siendo prisioneros de su propia mitología.

En busca de una salida a este dilema, tomaron el camino previsible: otra reforma educativa. Ya se reunió un "Estado General" de historiadores y propuso nuevos cambios en el plan de estudios. Refrescado por su lectura de Michelet, el presidente de la república quiere que se coloque la historia en el centro del nuevo sistema: una historia rigurosa con los hechos en su lugar y los héroes depositados en las categorías correctas.

Sin embargo, queda el problema de cómo poner los hechos en su lugar. Luego de adherir a los hechos tan convincentemente en la vieja ortodoxia y haberlos hecho sufrir tanto durante los últimos encuentros del revisionismo, puede ser que éstos se resistan a otra modernización. Pero una cosa sí deja en claro el debate sobre *Danton:* los hechos no hablan por ellos mismos. La película puede ser vista de maneras muy diferentes. No fue lo mismo en Varsovia que en París. Su habilidad para generar *double entendre* sugiere que el significado mismo está moldeado por el contexto y que el significado de la Revolución Francesa nunca va a agotarse. El debate puede tener la apariencia de un inofensivo boxear con la sombra, pero en las sombras sigue habiendo vida. Los fantasmas de Robespierre y Danton continúan acosando a la izquierda europea, y todos nosotros podríamos tener que llegar a un acuerdo acerca del terror entre esas fechas simbólicas, 1984 y 1989.

IV. LA TELEVISIÓN: UNA CARTA ABIERTA A UN PRODUCTOR DE TV*

ESTIMADO SEÑOR:

Reconozco que soy profesor en una de las universidades de la Ivy League, pero no me considero una persona esnob. Cuando usted me solicitó que revisara el guión de televisión sobre Napoleón y Josefina, acepté con agrado. Pensé que sería fascinante ver una versión hollywoodense de la etapa que yo estudio. Mis estudios tienen que ver también con la historia de la cultura popular, de manera que usted me ofrecía una oportunidad de darle forma a la cultura que se transmite a millones de estadounidenses. Su llamada telefónica sonó como una invitación a hacer a un lado mis monografías: era una oportunidad de hacer algo, desde el modesto rincón de mi profesión, por la calidad de la historia que le llega al público en general. Y como los profesores somos tan codiciosos como todo el mundo, pensé que incluso podría hacer algo de dinero.

Como usted me advirtió que el guión era para un "docudrama", esperaba encontrar algunos diálogos ficticios, y me esforcé por ser lo menos pedante posible como profesor. Y ya en la primera página encontré esto:

> PLANO CERRADO-CABEZA DECAPITADA
>
> La expresión de la boca denota sorpresa. Las venas y los tendones nítidamente cercenados gotean sangre. Los párpados palpitan.
>
> LA MULTITUD CLAMA FUERA DE CUADRO.

Ahora bien, no negaré que la Revolución Francesa fue un asunto sangriento. Hubo personas a las que en efecto se guillotinó, aunque la mayoría eran contrarrevolucionarios a los que se capturó armados detrás

* Esta carta fue escrita como informe sobre un guión televisivo para una de las grandes cadenas de televisión. El guión era la base de un "docudrama" que se transmitió a nivel nacional, aunque no, por suerte, en su forma original. Como el informe no era para publicarse, me pareció que lo mejor era eliminar las referencias a la cadena de televisión y a sus empleados, incluyendo al propio productor.

de las líneas francesas durante una guerra desesperada que lanzó a la nueva república en contra de las fuerzas combinadas de los antiguos regímenes de Europa. Pero su guionista ha embarrado de sangre la pantalla. Todas las veces que el guionista no encuentra la sangre suficiente en las historias estándares, en caso de que haya leído alguna, él la inventa.

Tómese, por ejemplo, la famosa escena en la que Josefina escapa del fuego austríaco en un carruaje a lo largo del lago Garda durante su visita a Bonaparte en medio de la primera campaña italiana. Fue casi mortal, y me imaginé que el guionista querría hacer el mejor uso posible de la historia. Pero decidió rehacerla casi toda. En lugar de hacer que los disparos austríacos cayeran tan cerca como para matar a un caballo y a uno de los guardias de Josefina, el guionista pone a los austríacos apoderándose del carruaje:

> Josefina queda petrificada cuando un austríaco abre la puerta del carruaje. Él se detiene, sorprendido al ver a una mujer. Marchand (el guardia de Josefina) le atraviesa la garganta con la bayoneta. Vuelta. Giro. Y el austríaco se desploma en el interior del carruaje. La sangre brota de su yugular sobre el vestido de Josefina.

Confiado, al parecer, en que ha despertado el apetito de un público que de otra forma estaría cabeceando ante alguna historia-tal-como-sucedió, su escritor saca a Josefina del carruaje y la arroja a un campo de batalla sembrado de cadáveres. Cae la noche. Ella se apoya en Marchand, sustituto ficticio del general Junot, quien en realidad rescató a Josefina en forma súbita aunque por desgracia sin derramar sangre. Escuchan a unos rufianes que se dedican a robar a los muertos y a rematar a los heridos, al parecer por diversión. La cámara se demora en uno de los rufianes, que le parte la cabeza a alguien, y en otro que hunde un cuchillo en el cuerpo de un soldado indefenso. Josefina está a punto de gritar; luego se deja caer al suelo:

> PUNTO DE VISTA DE JOSEFINA–ÁNGULO SOBRE EL CADÁVER
> Un cadáver que se desintegra. La mano de Josefina sobre el rostro partido.

En este momento, presumiblemente, los papás y las mamás en todo el país despiertan y los niños están pegados al televisor. La historia no era así en el salón de clases.

No debo dar a entender que el guión sólo tiene violencia. También contiene una buena cantidad de sexo. También esperaba eso, pues la etapa termidoriana, cuando Josefina se convirtió en amante de Bonaparte, fue un tiempo en el que se reaccionó contra el puritanismo republicano. En efecto, las mujeres bailaban por los salones en diáfanos vestidos, levantando amantes y fortunas, pero estamos hablando de las mujeres de la alta sociedad: las mujeres pobres padecían horriblemente por la inflación y el hambre, aunque el guión no se ocupa de ellas, excepto en las primeras escenas, en las que suministran "orgásmicas" ovaciones a la guillotina. Pero me sorprendió la pericia de su guionista para inventar pretextos para desnudar a Josefina o para presentárnosla "en un ajado estado poscoital, más vivo que *triste*". (El guionista parece sentir la necesidad del francés cuando llega al sexo, y lo escribe bien. Palabras no libidinales como "victoire" y "Tuileries" están más allá de sus capacidades ortográficas; pero la televisión, por supuesto, no tiene por qué preocuparse de detalles tan pedantes.)

El sexo más crudo está reservado para los papeles secundarios, tal vez porque la facilidad para el diálogo de su escritor decrece cuando toma a los personajes principales entre las sábanas:

> BONAPARTE:
> Te amo. Te amo. Te amo. ¿Tú me amas?

Cuando fallan las palabras, recibimos imágenes, aunque en ocasiones sólo se trate de un vistazo, como en esta astuta toma:

> La ayuda de cámara está ante una puerta abierta. En ropa interior, muy escasa.

Lo mejor de todo son las extravagancias de la hermana de Napoleón, Pauline, de 16 años de edad. Ella se enamora de uno de sus generales, Charles-Victor Leclerc, durante la campaña italiana. Primero la vemos a ella

> a punto de violarlo en público. Desabotonándole la camisa del uniforme, pasando la mano de arriba para abajo sobre la funda de su sable al mismo tiempo que entorna los ojos, mordiéndole el lóbulo de la oreja.

Luego lo lleva detrás de un biombo, que está inexplicablemente en frente de un gran número de comensales en un salón de banquetes en Milán. En su pasión, ambos patean el biombo y la cámara lo dice todo:

> ÁNGULO SOBRE PAULINE Y LE CLERC
> Están *in flagranti delicto*. Los pechos de Pauline están a la vista. Los pantalones de Le Clerc hasta las rodillas. Es obvio que están copulando.

¿Por qué la historia no habría de robar una página de la revista *Penthouse?* Le daría vitalidad a la sala de la casa y a los niños les ofrecería un gusto renovado por sus estudios. ¿Por qué preocuparse por los detalles factuales? ¿Importa que su escritor haya hecho alto a Robespierre –mejor para el contraste con el retacón de Bonaparte, quien todo el tiempo aparece mostrando su mano-en-el-chaleco como en la publicidad del brandy–, cuando sabemos que era de estatura baja? ¿Es importante que se nos diga que Bonaparte era un capitán cuando en realidad era un brigadier general; o que Robespierre lo hizo arrestar porque se rehusó a someter a la Vendée cuando lo cierto es que lo encarcelaron después de la caída de Robespierre y que más adelante declinó la encomienda de la Vendée; o que el mismo Robespierre sea presentado como una especie de Hitler, como la fuente de todos los males y de todas las ejecuciones con la guillotina, cuando de hecho sólo fue uno de los doce miembros del Comité de Salvación Pública, un cuerpo que manejaba los asuntos de la guerra y de la política, y que dejaba la guillotina en buena medida al Comité de Seguridad General y al Tribunal Revolucionario?

Durante los pasados cuarenta años, los historiadores de vanguardia se han burlado de la superficialidad de la "historia acontecimental". Habiéndole dado la espalda al "gusto por los hechos", ¿cómo pueden quejarse de que la televisión interprete todo mal? No obstante, me desagrada cuando veo a los Bonaparte, que eran miembros bastante prósperos de la nobleza corsa, como sucios campesinos malhablados. A modo de vistazo a su vida doméstica, la cámara muestra a Luis Bonaparte arrastrando un saco de nabos y a Jerome correteando un gallo en su corral. La madre de todos ellos, la formidable madame Mère, toma el ave y la desnuca, exclamando:

> Así es como la madre del gran general Nabouglione Buonaparte, orgullo de su sangre, rompe un cuello.

La escena es intensa. ¿Por qué preocuparse si nunca ocurrió, como tampoco sucedieron las escenas de confrontación entre Bonaparte y Robespierre, entre Bonaparte y Talleyrand, y entre Talleyrand y madame de Staël? ¿Qué importa, considerando que nos encontramos en la tierra del nunca-jamás del docudrama?

De algún modo, sin embargo, cuando los no-hechos y los no-acontecimientos giran a mi alrededor, descubro que empiezo a preocuparme. Una voz interior, algún sedimento de la conciencia profesional y de la cultura previa al televisor o un susurro distante de Leopold von Ranke me dice que la Revolución Francesa "como sucedió en realidad" sí importa, que el público estadounidense merece una visión precisa de la era napoleónica, que hay que salvar a la historia del docudrama.

Sin alguna preocupación por la veracidad, la historia anda a la deriva y, como su guión lo demuestra, todo vale. Considere el tratamiento que su escritor le da a la política revolucionaria. No quiere enredar al espectador en una relación complicada de los partidos y los grupos, de modo que relega la política al último plano. Eso lo puedo entender. Está escribiendo una historia de amor, no dando una conferencia. Pero ¿por qué el último plano no puede ser el correcto? No me sobresalto, al menos no mucho, cuando el guión hace decir a Bonaparte la famosa frase, "un poco de metralla", durante el intento de golpe del 13 de Vendimiario (5 de octubre de 1795); y luego la repite, en caso de que se nos haya escapado la primera vez. Es una expresión inglesa, inventada por Thomas Carlyle en la cresta de la ola del victorianismo. Pero no importa. Lo que *sí* importa es que la metralla del guión destruye a una turba de "irredentos adoradores de Robespierre". De hecho, Bonaparte dirigió el fuego de sus cañones en contra de los insurrectos provenientes del extremo opuesto del espectro político: eran realistas, y él protegía a una Convención que en buena medida seguía siendo jacobina en contra del levantamiento de la derecha, no de la izquierda, conforme la Revolución salía de la fase conocida como la Reacción Termidoriana e ingresaba en un período de gobierno republicano bajo el Directorio. El guión sugiere que el Directorio siguió inmediatamente después del derrocamiento de Robespierre el 9 de Termidor (27 de julio de 1794). Ofrece una relación fabulosamente inexacta de Termidor: Barras sencillamente le dispara a Robespierre, sonriendo perversamente, y Robespierre entiende que el juego se acabó. El guión procede a vaciar las prisiones y presenta a Barras como el hombre fuerte del

Directorio, como si nunca hubiera existido el interludio termidoriano. Una vez que la guillotina despacha a Robespierre, el jacobinismo deja de existir y podemos regodearnos con las clases altas con sus pantalones entallados y sus vestidos transparentes.

Espero no sonar demagógico si sugiero que la Revolución involucró a toda la nación francesa. Fue un levantamiento del pueblo llano en contra de una aristocracia explotadora, una monarquía absoluta y una Iglesia oscurantista. Lanzó a los pobres en contra de los ricos, al campesino en contra del señor, al burgués en contra del noble. Divisiones y contradicciones cruzaron esas líneas de oposición. Pero los revolucionarios estaban unidos por un compromiso común hacia los derechos del hombre y el ideal de la libertad, la igualdad, la fraternidad. Por mi parte, encuentro válidas y estremecedoras tales aspiraciones, una parte crucial de la historia "como sucedió en realidad".

Su escritor nunca las menciona. En vez de preocuparse por las diferencias entre izquierda y derecha, revolución y contrarrevolución –asuntos de vida o muerte para los revolucionarios–, confunde todo en el último plano. La Revolución aparece sólo como una "toma descriptiva, ángulo en picado" y una "multitud ruge, fuera de cuadro". Es la revolución que su autor pudo haber leído en *Historia de dos ciudades* y que creyó poder trasladar al idioma de *Dallas* y *Colegio de animales*. Es una revolución de telenovela, llena de sexo y violencia, que no quiere decir nada.

Por grande que fue el esfuerzo por olvidar mi saco de *tweed*, veo que a fin de cuentas sueno como un profesional. Como historiador, estoy con los que ven la historia como una construcción imaginativa, algo que requiere ser pensado por completo y reelaborado sin cesar. Pero no considero que pueda transformarse en lo que se nos ocurra. No podemos ignorar los hechos o evitarnos el problema de exhumarlos, tan sólo porque escuchamos que todo es "discurso". La historia se puede empeorar en lugar de mejorarla, y la peor de todas las versiones, al menos para una nación de espectadores de televisión, acaso sea la historia como docudrama.

Atentamente,

Robert Darnton

V. EL PERIODISMO: IMPRIMIMOS TODAS LAS NOTICIAS QUE QUEPAN*

QUIEN SE META con la historia social de las ideas está destinado a acudir a las ciencias sociales en busca de inspiración, o por lo menos de atajos. En lo que a mí respecta, siempre que me atasco al investigar los orígenes ideológicos de la Revolución Francesa, con frecuencia vuelvo la vista hacia la sociología, la antropología y la ciencia política, y me esfuerzo por echarle un vistazo a algo semejante a un estrecho de Anián que me lleve hacia el pasado. Pero nunca he dado con él.

* Este ensayo se publicó en *Daedalus,* primavera de 1975, pp. 175-194. Mucho le debe a las charlas con Robert Merton, quien fue mi compañero en el Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences en Stanford, California, durante 1973-1974. Mi hermano John, quien se unió a *The Times* luego de mi salida, y quien ascendió del rango de redactor al de editor de metropolitanas, realizó una útil lectura crítica de este ensayo; pero no se lo debe hacer responsable de nada de lo que aquí se dice.

No incluí bibliografía porque este ensayo no pretende ser un estudio sociológico formal. De hecho, lo escribí antes de leer la literatura sociológica sobre el periodismo, y más adelante, al abordarla, encontré que varios estudiosos habían realizado estudios completos e inteligentes sobre algunos de los temas que yo traté de entender por medio de la introspección. Sin embargo, buena parte del trabajo se relaciona con el problema de cómo es que los reporteros, quienes están comprometidos con un ocupacional *ethos* de objetividad, se las arreglan con las tendencias políticas de sus periódicos. De esta forma, la línea de análisis va del estudio clásico de Warren Breed, "Social Control in the Newsroom: A Functional Analysis", en *Social Forces,* núm. 33, mayo de 1955, pp. 326-335, a trabajos más recientes como: Walter Gieber, "Two Communicators of the News: A Study of the Roles of Sources and Reporters", en *Social Forces,* núm. 39, octubre de 1960, pp. 76-83, y "News Is What Newspapermen Make It", en *People, Society, and Mass Communication,* ed. de L. A. Dexter y D. M. White, Nueva York, 1964, pp. 173-180; R. W. Stark, "Policy and the Pros: An Organizational Analysis of a Metropolitan Newspaper", en *Berkeley Journal of Sociology,* núm. 7, 1962, pp. 11-31; D. R. Bowers, "A Report on Activity by Publishers in Directing Newsroom Decisions", en *Journalism Quarterly,* núm. 44, primavera de 1967, pp. 43-52; R. C. Flegel y S. H. Chaffee, "Influence of Editors, Readers, and Personal Opinions on Reporters", en *Journalism Quarterly,* núm. 48, invierno de 1971, pp. 645-651; Gaye Tuchman, "Objectivity as Strategic Ritual: An Examination of Newsmen's Notions of Objectivity", en *American Journal of Sociology,* núm. 77, enero de 1972, pp. 660-679, y "Making News by Doing Work: Routinizing the Unexpected", en *American Journal of Sociology,* núm. 79, julio de 1973, pp. 110-131, y Lee Sigelman, "Reporting the News: An Organizational Analysis", en

La falta, lo sé, se encuentra en la pobreza de mi ingenio; pero a veces sospecho que los científicos sociales viven en un mundo que no está al alcance de los mortales, un mundo organizado en perfectos patrones de conducta, poblado de gente ideal y gobernado por coeficientes de correlación que sólo excluyen las desviaciones más frecuentes. Un mundo así nunca se podrá unir al desorden de la historia. Ni siquiera es capaz de encontrar un anclaje en el presente –o eso fue lo que me pareció luego de un intento por circunnavegar la literatura con una de las ciencias sociales de mayor vitalidad, la teoría de la comunicación–. Encallé mientras leía "Newsmen's Fantasies, Audiences, and

---

American Journal of Sociology, núm. 79, julio de 1973, pp. 132-149. No obstante su importancia, el problema de la tendencia política no incide directamente en la mayor parte de la escritura periodística, salvo en el caso de reporteros que hacen coberturas políticas; sin embargo, las notas en general abordan aspectos cruciales de la sociedad y la cultura. Encontré pocos análisis de los aspectos socioculturales de la escritura periodística y me pareció que los estudios ulteriores podrían beneficiarse siguiendo el enfoque más amplio y de orientación histórica que desarrolló Helen MacGill Hughes en *News and the Human Interest Story,* Chicago, 1940. Uno de tales estudios, escrito tras la publicación original de este ensayo, es el de Michael Schudson, *Discovering the News: A Social History of American Newspapers,* Nueva York, 1978.

La sociología de la escritura periodística podría emplear las ideas y las técnicas desarrolladas en la sociología del trabajo. Encontré que los estudios inspirados por Robert E. Park, un periodista transformado en sociólogo, y Everett C. Hughes, un sucesor de Park en la "escuela Chicago" de sociología, eran sumamente útiles para analizar mi propia experiencia. Véanse en especial Everett C. Hughes, *Men and Their Work,* Glencoe (IL), 1958, y *The Sociological Eye: Selected Papers,* Chicago y Nueva York, 1971; el número de *The American Journal of Sociology* dedicado a la "sociología del trabajo", vol. 57, núm. 5, marzo de 1952; Robert Merton, George Reader y Patricia Kendall (eds.), *The Student-Physician: Introductory Studies in the Sociology of Medical Education,* Cambridge (MA), 1957, y John Van Maanen, "Observations on the Making of a Policemen", en *Human Organization,* núm. 32, invierno de 1973, pp. 407-419.

Las obras en la floreciente literatura dedicada a la cultura popular con las que me siento en gran deuda son: Robert Mandrou, *De la culture populaire aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles,* París, 1964; J. P. Seguin, *Nouvelles à sensation: Canards du XIX^e^ siècle,* París, 1959; Marc Soriano, *Les Contes de Perrault, culture savante et tradition populaire,* París, 1968 [trad. esp.: *Los cuentos de Perrault. Erudición y tradiciones populares,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1975]; E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class,* 2ª ed., Nueva York, 1966 [trad. esp.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra,* trad. de Elena Grau, Barcelona, Crítica, 1989], y Richard D. Altick, *The English Common Reader: A Social History of the Mass Reading Public,* Chicago, 1957. Para ejemplos de estudios sobre canciones infantiles y folclore, véanse Iona y Peter Opie, *The Oxford Dictionary of Nursery Rhymes,* Oxford, 1966, y Paul Delarue, *The Borzoi Book of French Folk Tales,* Nueva York, 1956, que incluye versiones primitivas de cuentos "para niños". Recomiendo en particular "Where are you going my pretty maid?" y "Little Red Riding Hood".

Newswriting" [Las fantasías, los públicos y los escritos noticiosos de los periodistas], escrito por Ithiel de Sola Pool e Irwin Shulman, en *Public Opinion Quarterly,* verano de 1959. El ensayo provocó ciertas reflexiones sobre mi experiencia previa como reportero en un periódico, las cuales ofrezco con la esperanza de proporcionar alguna perspectiva sobre lo que ahora parece cobrar forma como una disciplina aparte, la sociología de los medios.

Pool y Shulman se propusieron entender el proceso de la comunicación tal como ocurre en la escritura de las noticias. Les dieron a cuatro grupos de estudiantes de periodismo hechos extraídos de artículos periodísticos, algunos de los cuales eran portadores de buenas noticias y otros, de malas. Cada estudiante reunió los hechos en su propia versión de los artículos y luego hizo una lista de las personas que le vinieron a la mente al volver a pensar sobre lo escrito. El resultado fue una lista de "personas imagen", que podrían tomarse como la representación de la concepción interna que los estudiantes de periodismo tenían de sus lectores. Los investigadores entrevistaron entonces a los estudiantes con el fin de clasificar a estos lectores imaginarios en dos grupos, el "crítico" y el "de apoyo". Por último, revisaron la precisión de los artículos; como era de preverse, emergió una correlación: los estudiantes con "personas imagen" de apoyo transmitieron las buenas noticias con mayor precisión que las malas, mientras que aquellos con "personas imagen" críticas transmitieron con mayor precisión las malas noticias.

Pool y Shulman habían dado con una fórmula para medir el factor de distorsión en la redacción periodística. Al parecer, habían descubierto las leyes que desde la sombra gobiernan el misterioso proceso de reducir a artículos los hechos del día, leyes susceptibles de ser expresadas con precisión matemática. Y este trabajo se amolda muy bien al creciente debate sobre "retroalimentación" y "ruido" y otras variables que son centrales para la teoría de la comunicación, ahora que una nueva generación ha abandonado el modelo que prevaleció en los inocentes días en que la comunicación se entendía como un proceso unilateral de implante de mensajes en los receptores. Ahora hemos pasado al nivel de las "imágenes".

La lógica parecía inexpugnable. Pero cuando me puse a pensar en mi propio trabajo en *The New York Times,* recordé que la única "persona imagen" con la que yo me había topado era una niña de 12 años. Los reporteros en la sala de redacción creían que los editores espera-

ban que ellos dirigieran sus notas a esta criatura imaginaria. Algunos creían que aparecía en *The Style Book of The New York Times,* aunque ella sólo existía en nuestra cabeza. "¿Por qué de 12 años?", me solía preguntar a mí mismo. "¿Por qué una niña?" "¿Cuáles son sus opiniones sobre la erradicación de los barrios pobres en el sur del Bronx?" Pero sabía que ella no era más que una figura del folclore de la calle 43, y que funcionaba sencillamente como un recordatorio de que los textos debían ser limpios y claros.

Nunca escribíamos para las "personas imagen" conjuradas por la ciencia social. Escribíamos para nosotros mismos. Nuestro "grupo de referencia" primario, como podría llamárselo en la teoría de la comunicación, estaba disperso a nuestro alrededor en la sala de redacción, o el "nido de víboras", como le decíamos. Sabíamos que nadie se lanzaría sobre nuestras notas con la misma avidez que nuestros colegas, pues los reporteros son los lectores más voraces, y tienen que revalidar su estatus todos los días cuando se exponen por escrito antes sus pares.

La estructura de la sala de redacción

Los elementos estructurales en la sala de redacción, tal y como lo indica su formato, tienen que ver con un sistema de estatus. El editor en jefe gobierna desde el interior de una oficina; y los editores menores controlán "grupos de mesas" –la mesa de internacionales, la mesa de nacionales, la mesa de metropolitanas– en un extremo de la sala, extremo que se destaca por la distinta orientación del mobiliario y porque está cercado por un tabique bajo. En el extremo opuesto, las hileras de las mesas de los reporteros miran a los editores desde el otro lado del tabique. Las mesas se dividen en cuatro secciones. En la primera, unas cuantas hileras de reporteros estrella, encabezados por luminarias como Homer Bigart, Peter Kihss y McCandlish Phillips. Luego, tres hileras de correctores de estilo, quienes se sientan junto a las estrellas en el frente de la sala para estar cerca de los puestos de mando a las horas de cierre. Después viene la zona de los veteranos de mediana edad, quienes ya son conocidos y a los que se les puede confiar cualquier artículo. Y por último, una horda de jóvenes reporteros al fondo de la sala, en la que los más jóvenes por lo general ocupan los lugares más distantes. La función determina ciertos sitios: deportes, marítimas,

"cultura" y "sociedad" tienen sus propias esquinas; y los correctores de pruebas se sientan de manera accesible a un lado. Pero para la mirada de un iniciado, las líneas generales del sistema de estatus se destacan con la claridad del título principal de tapa.[1]

El ojo más experto en la sala de metropolitanas pertenece al editor de metropolitanas. Desde su ubicación de máxima visibilidad, puede supervisar a todo su equipo y poner a cada cual en su sitio, pues sólo él conoce el valor exacto de todos. El "empleado de planta" sólo sabe que ocupa un sitio indeterminado en una de las cuatro secciones. De ahí que trate de seguir la trayectoria de su carrera observando la variable clave en el funcionamiento de la mesa de metropolitanas: el encargo. El reportero que logra seguir recibiendo buenos encargos durante varias semanas está destinado a ascender a una mesa más próxima al extremo de la sala que ocupa el editor, en tanto que quien echa a perder artículos constantemente permanecerá estancado en el mismo puesto o será exiliado a Brooklyn o a "sociedad" o a la "guarida de lado oeste" –una ronda policial hoy extinta y reemplazada, funcionalmente, por Nueva Jersey–. El periódico del día muestra quién ha recibido los mejores encargos. Es un mapa que los reporteros aprenden a leer y a comparar con su propio mapa mental de la sala de metropolitanas para saber dónde están y hacia dónde se dirigen.

Pero una vez que se ha aprendido a leer el sistema de estatus, hay que aprender a escribir. ¿Cómo saber que se ha hecho un buen trabajo con una nota? Cuando era un novato en *The Times*, empecé una semana con un "perfil" o "el hombre del día" que mereció un elogio del asistente del editor de metropolitanas y, para el día siguiente, un codiciado encargo fuera de la ciudad. La mitad del cuerpo policíaco de un pequeño pueblo había sido arrestada por quedarse con bienes robados, y me topé con un policía que estaba dispuesto a hablar, de manera que la nota llegó a la *"second front"*, la primera página de la segunda sección, que es bastante leída. Al tercer día, fui a cubrir las celebraciones del centenario de la Universidad de Cornell. Mi ego quedó satisfecho (volví a Nueva York en un avión privado que normalmente usaba el presidente de la universidad), pero no así mi editor: entregué sete-

[1] La disposición y el personal de la sala de redacción han cambiado por completo desde que dejé *The Times* en 1964, y desde luego que buena parte de esta descripción no se ajusta a otros periódicos, los cuales cuentan con su propia organización y su propio *ethos*.

cientas cincuenta palabras, las cuales se redujeron a quinientas. Luego estuve dos días en una convención de urbanistas en West Point. Una vez más, mi ego crecía a medida que los urbanistas se peleaban por lograr que sus nombres salieran en *The Times,* pero por mi vida que no logré encontrar nada interesante que decir sobre ellos. Entregué quinientas palabras, las cuales ni siquiera llegaron a publicarse. Durante la siguiente semana no escribí más que obituarios.

Los encargos, los cortes y la ubicación o "movilidad" de los artículos pertenecen, por lo tanto, a un sistema de estímulos positivos y negativos. Las notas firmadas se dan con facilidad en *The Times,* a diferencia de lo que sucede en muchos periódicos, por lo que los reporteros se sienten bien cuando sus notas transitan sin cambios de la mesa de redacción a una buena ubicación en el periódico, esto es, cerca del principio y en la parte superior del doblez. A diario, cada corresponsal extranjero recibe un *"fronting"*, un cable en el que se le dice cuáles notas llegaron a la primera plana y cuáles fueron a las páginas interiores. Los elogios asimismo tienen un peso, en especial si provienen de personas con prestigio, como el editor nocturno de metropolitanas, las estrellas o los reporteros más talentosos del propio territorio. El editor de metropolitanas y el editor en jefe dispensan palmadas en la espalda, notas de felicitación ocasionales y almuerzos; y cada mes, el periódico entrega premios en efectivo por las mejores notas. El propio estatus evoluciona conforme crecen los estímulos. Con el tiempo, un novato puede llegar a ser un veterano o bien embarcarse en más exóticos canales de ascenso al obtener un encargo nacional o internacional. Entre los veteranos existe asimismo una triste colección de personas en decadencia, corresponsales extranjeros a quienes se los envió a casa a pastar o amargados sujetos ambiciosos que no lograron llegar a ser editores. Muchas veces oí decir que escribir artículos era cosa de jóvenes, que a los 40 ya habías dejado atrás tu mejor momento, y que a medida que te haces viejo todos los artículos empiezan a parecer iguales.

Los reporteros escriben, como es natural, para complacer a los editores, que manipulan el sistema de recompensas en el extremo opuesto de la sala de redacción; pero no hay un modo seguro de obtener estímulos por medio de la escritura del mejor artículo posible. En los encargos de rutina, una voz en el sistema de altoparlantes ("Jones, preséntese a la mesa de metropolitanas") remite al reportero al editor responsable, quien explica el encargo: "El Kiwanis Club de Brooklyn realiza su comida anual,

en la que anunciará los resultados de la colecta de caridad de este año y al ganador de su premio del Hombre del Año. Es probable que merezca media columna, pues en fechas recientes no hemos sacado nada sobre Brooklyn, y allí las colectas son muy importantes". El editor trata de obtener el mejor esfuerzo de parte de Jones inflando el valor de la asignación, y siembra algunas pistas sobre lo que él piensa que es "el artículo". Tal vez hasta una potencial frase de arranque esté sonando en la cabeza de Jones al tomar el metro a Brooklyn: "Este año, la colecta de caridad en Brooklyn produjo una cantidad récord de $....., anunció el día de ayer el Kiwanis Club en su comida anual". Jones llega, entrevista al presidente del club, se aguanta un mediocre plato de pollo y varios discursos, y se entera de que la colecta produjo unos desalentadores $300.000 y que el club nombró como el hombre del año a un florista con cierta conciencia cívica. "¿Y qué pasó?", le pregunta a Jones el editor nocturno de metropolitanas a su regreso. Jones es lo suficientemente inteligente como para no tratar de engañar al editor nocturno de metropolitanas con un no-acontecimiento como éste, pero quiere mostrar algo de su día de trabajo; por lo que explica el carácter nada espectacular de la colecta, añadiendo que el florista parecía ser un personaje interesante. "En ese caso, comienza con el florista. Doscientas palabras", dice el editor de metropolitanas. Jones se va al fondo de la sala y empieza su nota:

> Anthony Izzo, un florista que ha hecho crecer árboles en Brooklyn durante una década, recibió ayer el premio del Hombre del Año que otorga anualmente el Kiwanis Club de Brooklyn por su empeño en embellecer las calles de la ciudad. El club anunció asimismo que su colecta anual reunió $300.000, ligeramente menos que el total del año anterior, lo que el presidente del club, Michael Calise, atribuyó a la elevada tasa de desempleo en la zona.

La nota ocupa apenas un cuarto de columna al final de la segunda sección del periódico. Nadie se la comenta a Jones al día siguiente. No recibe cartas de Brooklyn. Y se siente bastante insatisfecho con toda la experiencia, sobre todo porque Smith, quien se sienta a su lado al fondo de la sala de metropolitanas, salió en la portada de la segunda sección con un artículo de color sobre la basura. Pero Jones se consuela con la esperanza de que hoy conseguirá que lo envíen a cubrir algo mejor y con el pensamiento de que la alusión al árbol que crece en Brooklyn fue un buen detalle, el cual tal vez el editor de metropoli-

tanas ha notado y que sin duda le gustó a Smith. Pero Jones sabe también que el artículo no hizo subir sus acciones con el editor responsable de los encargos, quien lo había pensado de otra manera, o con el editor nocturno de metroplitanas, quien no tuvo más tiempo que los dos o tres minutos que le dedicó, ni tampoco con los otros editores, que debieron percibirlo en toda su pobreza.

En el caso de un encargo importante, como una nota de varias columnas, el editor nocturno de metropolitanas podría acercarse hasta el escritorio de Jones y discutir el artículo con él en una especie de intercambio conspirativo ante un océano de miradas. Jones se comunica con una docena de fuentes diversas y escribe una nota que difiere considerablemente de lo que el editor tenía en mente. El editor, quien recibe una copia carbónica de todo lo que se envía a la mesa de redacción, rechaza el texto y manda traer a Jones por el sistema de altoparlantes. Tras parlamentar en territorio ajeno, Jones se las arregla para regresar a su escritorio a través del océano de miradas y vuelve a empezar. En algún momento concluye una versión que representa la negociación entre la idea que tenía el editor y sus propias impresiones, pero él sabe que habría obtenido más puntos si las impresiones hubieran estado más cerca de la marca imaginada originalmente por el editor. Y no le gustó caminar por la cuerda floja entre su escritorio y el editor de metropolitanas ante una multitud de reporteros a la espera de que su prestigio se desplomara.

Como todo el mundo, la sensibilidad a la presión proveniente del grupo de pares es distinta en cada reportero, pero dudo que a muchos de ellos –en especial, en las filas de los novatos– les guste que los llamen a la mesa de metropolitanas. Aprenden a fugarse al baño o a esconderse detrás de los bebederos cuando la mirada hambrienta del editor recorre el terreno. Cuando la fatal llamada se da a través del sistema de altoparlantes –"Jones, preséntese a la mesa de metropolitanas"–, Jones puede sentir que sus colegas piensan cuando pasa junto a ellos: "Espero que lo envíen a cubrir una tontería o que le den algo bueno y lo eche a perder". El resultado ahí estará para que todos lo puedan apreciar en el periódico del día siguiente. A veces, los editores tratan de sacar el mejor empeño de su gente enfrentándola entre sí y defendiendo valores como la competitividad y el abrirse paso a los empujones. "¿Viste cómo manejó Smith el artículo sobre la basura?", le dirá el editor de metropolitanas a Jones. "Ése es el tipo de

trabajo que tiene que hacer el hombre que va a ocupar la siguiente vacante en la oficina de Chicago. Deberías ser más agresivo." Dos días después, Jones tal vez haya superado a Smith. La inmediatez y la irregularidad del estímulo en el proceso de encargo-publicación significa que nadie, salvo unas pocas estrellas, puede estar seguro de su estatus en la sala de redacción.

La inseguridad crónica produce resentimiento. Mientras pelean entre ellos por la aprobación de los editores, los reporteros desarrollan una enorme hostilidad hacia los hombres que ocupan el extremo opuesto de la sala de redacción, y se llega a desarrollar cierta solidaridad en el grupo de pares como contrapeso a la competitividad. Los reporteros se sienten unidos por un sentimiento de "ellos" contra "nosotros", el cual expresan con sarcasmos y chistes privados. (Me acuerdo de una reunión clandestina en el baño de hombres en la que un reportero parodió las técnicas urinarias entre "ellos".) Un gran número de reporteros, en especial entre los veteranos amargados, desprecia a los editores, quienes en su mayoría son ex reporteros, por haberse vendido a la administración y haber perdido contacto con la realidad material que sólo pueden apreciar los honestos "hombres de la calle". Esta ideología antiadministrativa crea una barrera al cortejo abierto de editores y lleva a que algunos reporteros piensen que sólo escriben para sí y para sus pares.

El sentimiento de solidaridad en contra de "ellos" se expresa con mayor fuerza en el tabú reporteril contra "entubar" o distorsionar una nota para amoldarla a las ideas preconcebidas del editor. Al parecer, los editores se piensan como "hombres de ideas" que ponen al reportero sobre la pista de una nota y que esperan que él se encargue de rastrearla y de traerla en forma publicable. Para los reporteros, los editores manipulan la realidad y a las personas. Para ellos, un editor es alguien que está más interesado en mejorar su posición en su propia jerarquía por medio de ideas brillantes y haciendo que su gente escriba de acuerdo con ellas. El poder del editor sobre el reportero, como el del periódico sobre el editor, en efecto produce desviaciones en la escritura de las noticias, como lo han enfatizado los estudios sobre el "control social en la sala de redacción". Pero el horror de los reporteros a "entubar" actúa como influyente contrapeso. En una ocasión, por ejemplo, a un asistente del editor de metropolitanas de *The Times* se le ocurrió un artículo sobre la contaminación a partir de su hijo, quien se

había quejado de que un helado se le ensució tanto mientras caminaba por la calle que lo tuvo que tirar a la basura. El reportero armó obedientemente la nota en torno a la anécdota, agregando a manera de detalle literario que el innominado niño no le acertó al tacho de basura y siguió caminando. El editor no borró este toque final. Estaba encantado con la nota, la cual presumiblemente mejoró su estatus ante los otros editores y el del reportero ante él. Pero la nota hizo que la reputación del reportero se desplomara entre sus pares, y sirvió como un freno contra la práctica de "entubar" del otro lado del tabique.

Los propios patrones de calidad en el grupo de pares ponen a los reporteros en contra de los correctores de estilo. Éstos tienden a ser de una hornada distinta entre los periodistas. Serenos, intensos, acaso más excéntricos y más cultos que la mayoría de los reporteros, se los coloca en el papel de defensores del lenguaje. Ellos se rigen con el manual –*The Style Book of The New York Times*– y tienen su propia jerarquía: ésta va de los miembros en lo más bajo del escalafón al corrector en jefe, apodado "*slot man*" –por la posición que ocupa sentado en la abertura de la herradura formada por la mesa de redacción–, quien adjudica los textos a los diferentes correctores de estilo, a la oficina abierta, en donde tiene lugar el pulido final de cada edición, y, por último, al segundo del editor en jefe, quien en mi época era Theodore Bernstein, un hombre de mucho poder y prestigio. Al parecer, los correctores de estilo se consideran ciudadanos de segunda en la sala de redacción: todos los días, según ellos, salvan a los reporteros de docenas de errores factuales y gramaticales; sin embargo, los reporteros los denigran. "Aquí de lo que se trata es de colar algo de color o de interpretación más allá de la línea de los zombis sin sentido del humor", me explicaba un reportero. Los correctores de estilo dan la impresión de considerar las notas como segmentos en un flujo constante de "textos", los cuales piden a gritos ser homogeneizados, mientras que los reporteros consideran cada pieza como propia. Los toques personales –las citas o las observaciones brillantes– satisfacen la idea que del oficio tiene el reportero y provocan el instinto de tachar con un lápiz azul del corrector de estilo. Las frases iniciales de las notas producen los daños más grandes en la lucha sin fin del reportero con sus editores y correctores. Aquél puede atribuir los cortes y una pobre ubicación de sus notas a la presión de las circunstancias; pero modificarle la primera oración es un desafío a su olfato para la noticia, la inefable cualidad

que lo acredita como un "profesional". Invertir el orden de los dos primeros párrafos de un reportero es herir su identidad profesional. A tal grado se ofenderá con los cambios más pequeños en sus primeras frases que a duras penas notará algo más en el resto de la nota. Y una frase inicial verdaderamente mala puede dañar la carrera de una persona. En una ocasión, un amigo mío empezó una nota con un comentario sobre un recién nacido que se había quemado "hasta casi parecer una fritura irreconocible". Fue el "casi" lo que enfureció particularmente a los editores. El comienzo le costó diez años en el puesto más bajo en la sala de redacción, o eso creímos.

Los reporteros se organizan en subgrupos, lo que asimismo atenúa la competitividad y la inseguridad e influye en la manera de escribir. Los grupos de reporteros se forman según las edades, el estilo de vida o la formación cultural (City College *versus* Harvard en la década de 1960 en *The Times*). Algunos almuerzan juntos, se invitan a tomar algo en ciertos bares o intercambian visitas familiares. El reportero va desarrollando una confianza en su subgrupo. Lo consulta mientras trabaja en sus notas y presta atención a sus conversaciones profesionales. Un reportero en mi grupo tuvo que escribir una nota de último minuto sobre una modificación confusa en los incomprensibles programas de asistencia social de la ciudad. Cuatro o cinco de nosotros revisamos su material, con el ánimo de tratar de entender algo en lo que allí había, hasta que alguno comentó: "Es una operación corporativa". Ésa fue la frase inicial de la nota y la idea alrededor de la cual se organizó todo el artículo. La mayoría de los artículos se desarrollan alrededor de una idea central de lo que constituye "la nota", la cual puede surgir de los contactos del reportero con sus aliados en la sala de metropolitanas así como de su conversación con los editores. Del mismo modo que, en el proceso de comunicación, en el extremo del receptor los mensajes transitan por "dos pasos", o por muchos, en su formación atraviesan diversos pasos. Si el comunicador es un reportero de metropolitanas, filtra sus ideas a través de grupos de referencia y de papeles asignados en la sala de metropolitanas antes de darlos a conocer al "público".

Un último factor complica la adaptación del escritor al medio: la historia institucional. Las pocas variaciones en la estructura de poder de un periódico afectan el modo en que escriben los reporteros, aun cuando la tropa no sepa exactamente lo que sucede entre editores y ejecutivos. Muchos periódicos se dividen en ducados semiautónomos

gobernados por los editores de metropolitanas, el editor de internacionales y el editor de nacionales. Cada uno tiene a su mando grupos de editores asistentes y le debe lealtad al editor en jefe, quien a su vez comparte el poder con otros ejecutivos, como el gerente comercial, y se somete ante el soberano supremo, el editor del periódico. En *The Times,* cada uno de los editores domina una cierta parte del periódico, de modo que en un ejemplar con *n* número de columnas, el editor de metropolitanas puede esperar tener dominio sobre *x* número de columnas, el de internacionales sobre *y* número de columnas, y así sucesivamente. Desde luego que las proporciones varían a diario según la relevancia de los acontecimientos, pero, a la larga, las determina la pericia de cada potentado para defender y extender su dominio. Los cambios en la territorialidad suelen darse en la "junta de las cuatro de la tarde" en la oficina del editor en jefe, en donde cobra forma el periódico del día. Aquí, cada uno de los editores sintetiza la producción de su equipo y, día tras día, realiza una defensa de la cobertura realizada en su área. Un editor de metropolitanas vigoroso puede conseguir más espacio para los reporteros en la sala de metropolitanas e inspirarles un nuevo sentido del valor noticioso de sus temas.

Las noticias metropolitanas experimentaron un fuerte resurgimiento en la época en la que estuve en *The Times* debido a la influencia de un nuevo editor de metropolitanas, A. M. Rosenthal. Antes de su trabajo editorial, las notas sobre la ciudad de Nueva York tendían a ser amplias, confiables, convencionales y aburridas. Rosenthal quería escritos más vivos, más originales, y quería que su gente fuera agresiva. De ahí que los mejores encargos se los diera a los reporteros que más se amoldaban a sus propios patrones, sin que importara su lugar en la sala de metropolitanas. Esta política encolerizó a los veteranos, quienes habían aprendido a escribir según las viejas reglas y creían en el principio establecido según el cual uno se ganaba los mejores encargos después de años de buen servicio. Se quejaron de la frivolidad, los coloquialismos, la superficialidad y el espíritu estudiantil. Algunos renunciaron, otros lograron darle más brillo a sus escritos y muchos se retiraron a un mundo de amargura privada o compartida en su grupo de pares. La mayoría de los novatos respondieron con una agresividad exuberante. Se dio una alianza entre ellos y Rosenthal, un muchacho de los barrios bajos del Bronx y egresado del City College que, a base de agresividad, se había abierto camino hasta los puestos altos de *The Times*.

Las cualidades que habían hecho triunfar a Rosenthal –talento, empuje, entusiasmo– se volvieron entonces la clave del éxito en la mesa de metropolitanas. Claro que tales cualidades habían sido reconocidas en el viejo sistema de antigüedad (de otro modo, el propio Rosenthal nunca habría tenido una carrera tan espectacular), pero el nuevo editor modificó el equilibrio entre las normas: el énfasis en la agresividad a expensas de la antigüedad implicó que en la determinación del estatus los logros pesaran más que la adscripción.

La institucionalización de este nuevo sistema de valores creó más confusión y dolor de lo que es capaz de transmitir la terminología sociológica. Al alterar las rutas de ascenso establecidas, Rosenthal no se alejó del todo de los veteranos. No interfirió con las estrellas y no se ganó a todos los novatos. En cambio, por todos lados produjo ansiedad en torno al estatus, quizás incluso para sí mismo, pues parecía sorprendido ante la hostilidad que provocaba en personas que habían sido amigas suyas, y probablemente estaba preocupado por su propio lugar entre los otros editores y ejecutivos. Sus primeros meses como editor significaron una etapa ardua de transición en la sala de metropolitanas. Mientras cambiaban las reglas del juego, nadie sabía en qué sitio estaba parado, pues la posición de cada uno parecía fluctuar tan erráticamente como la asignación de encargos. Un reportero podía hilar durante una semana una serie de buenos encargos, mientras a su alrededor caía una lluvia mortal de obituarios; aunque también, de la noche a la mañana, podían mandarlo a la página de los obituarios o al "furgón de cola" (la última sección de noticias en el periódico del domingo). De ahí el carácter temible de los llamados por el altavoz. Con el tiempo, sin embargo, se estableció un nuevo sistema de estatus según las nuevas normas. Apoyados por aumentos y ascensos, los brillantes jóvenes agresivos le impusieron su tono a la sala de redacción y pasaron a cargos de mayor prestigio. Para entonces, varios de ellos se habían vuelto estrellas. También hubo cambios en las filas de los ejecutivos. El periódico incorporó nuevos editores de internacionales, metropolitanas y nacionales, un jefe de la oficina en Washington y, por último, un nuevo editor en jefe: A. M. Rosenthal. Los rumores atribuyeron estos cambios a maquinaciones de tipo personal, pero en su estilo brutal y descarado *The Times* en realidad se reinventó a sí mismo al darle el poder a una generación que ya estaba lista y ansiosa por reemplazar a quienes habían tenido su momento durante la Segunda Guerra Mundial. La evo-

lución institucional –la redistribución del poder, la alteración de los papeles y la modificación de las normas– tuvo una influencia importante en el modo en el que escribíamos las noticias, aun cuando sólo éramos conscientes a medias de las fuerzas que operaban.

Los grupos de referencia secundarios y el público

Cualesquiera que sean sus "imágenes" y sus "fantasías" subliminales, los periodistas tienen muy poco contacto con el público en general y casi no reciben retroalimentación de él. La comunicación entre los periódicos es mucho menos íntima que la que se da entre las publicaciones especializadas, cuyos escritores y lectores pertenecen al mismo grupo profesional. He recibido muchas más respuestas a los artículos publicados en revistas académicas con muy pocos lectores que a las notas en la primera plana en *The Times*, que debieron ser leídas por medio millón de personas. Incluso los reporteros que son muy conocidos no reciben más de dos o tres cartas de sus lectores a la semana, y muy pocos reporteros son realmente famosos. El público rara vez lee los créditos, y no tiene forma de saber que Smith reemplazó a Jones en la cobertura del ayuntamiento.

Puede ser equívoco hablar del "público" como si se tratara de una entidad significante, del mismo modo que es inadecuado, según los estudios sobre la difusión, concebir a un auditorio "masivo" de individuos atomizados e indiferenciados. La administración de *The Times* asume que sus lectores son grupos heterogéneos de amas de casa, abogados, educadores, judíos, gente de los suburbios y demás. Calcula que ciertos grupos leerán ciertas partes del periódico y no que un hipotético lector general leerá todo. De ahí que estimule la especialización entre los reporteros. Contrata a un médico para cubrir las noticias de medicina; envía a estudiar leyes durante un año a un futuro reportero de la Suprema Corte; y constantemente abre nuevas secciones como publicidad, arquitectura y música folclórica. Una sociología de la escritura de noticias seria debería hacer un seguimiento de la evolución de las áreas de cobertura y el desarrollo de las especializaciones. Asimismo, podría sacar provecho de la investigación de mercado que hacen los mismos periódicos, los cuales contratan especialistas para diseñar sofisticadas estrategias con el fin de incrementar su circulación.

La tendencia hacia la especialización en el interior de los periódicos estimula a los reporteros a escribir para públicos específicos. El ayuntamiento se dio cuenta cuando Smith reemplazó a Jones, y Smith esperaba que el ayuntamiento leyera sus notas con cuidado. Cuando Tom Wicker cubría la Casa Blanca con Kennedy, no sólo sabía que Kennedy leía sus notas con atención, sino exactamente cuándo y dónde las leía. Según me contaron, el corresponsal del Pentágono sabía que MacNamara leía a diario las notas sobre defensa entre las 7 y las 8 de la mañana, mientras el chofer lo llevaba a su oficina. Esos reporteros debieron tener imágenes vívidas de Kennedy y de MacNamara frunciendo el ceño o sonriendo ante sus prosas en determinados momentos y lugares, y tal vez esas imágenes tuvieran un efecto mayor en sus escritos que cualquier idea, por vaga que fuera, del gran público. Para un reportero con una área de cobertura fija, la "mañana siguiente" empieza a existir, en términos psicológicos, al comienzo de la tarde, cuando entrega una síntesis de la nota que está por escribir, ya que él sabe que deberá ver a sus fuentes de noticias al día siguiente y que ellas pueden lesionar sus esfuerzos por cubrir las siguientes notas si las perjudica con la que escribe el día de hoy. Un reportero con un encargo más general sufre menos por temor a las represalias, pues desarrolla un menor número de relaciones estables con los sujetos de sus notas.

Tuve la impresión de que los periodistas eran muy sensibles al riesgo de volverse cautivos de sus informantes y de caer en la autocensura. Las fuentes convencionales de noticias, sobre todo en el gobierno, me parecieron sofisticadas en su toma-y-daca con los reporteros. Los voceros de prensa y las personas encargadas de las relaciones públicas son con frecuencia ex reporteros, los cuales adoptan un tono de "estamos todos en lo mismo" y tratan de parecer francos o incluso irreverentes en sus comentarios extraoficiales. Es así como logran influir en el "ángulo" o en el "sesgo" de una nota –la forma en la que se la maneja y la impresión general que crea– más que en su sustancia, que con frecuencia está más allá de su control. Tratan de influir en el reportero antes de que la "nota" haya cobrado forma en su cabeza, cuando aún está en la etapa en que elige una concepción central organizadora. Si su primera frase dice "El descenso en el desempleo..." en lugar de "El ascenso en la inflación...", habrán logrado su cometido. Algunos voceros de prensa acumulan grandes notas y las obsequian a los reporteros que escriben favorablemente; pero esa estrategia se puede revertir,

pues los reporteros son sensibles al favoritismo, y, en mi experiencia, tienden a actuar más de manera grupal que a competir entre ellos. La manipulación abierta acaso sea menos eficaz que el establecimiento de una cierta familiaridad amistosa durante un largo período de contacto diario. Luego de más o menos un año en una misma área de cobertura los reporteros tienden, sin darse cuenta, a adoptar el punto de vista de la gente sobre la que escriben. Desarrollan una simpatía por las complejidades del trabajo del alcalde, las presiones sobre los jefes de policía y la falta de margen de maniobra en el área de bienestar social. El titular de la oficina de *The Times* en Londres en la época en que trabajé allí era vehementemente probritánico, mientras que el titular de París era profrancés. Escribían uno en contra del otro al informar sobre las negociaciones británicas en el Mercado Común. *The Times* es tan cauto con la tendencia entre sus corresponsales extranjeros a desarrollar cierta predisposición en favor de los países en los que viven que los cambia de sitio cada tres años. En un nivel más humilde, los veteranos reporteros de policiales que dominan las salas de prensa en casi todos los departamentos de policía desarrollan una relación simbiótica con la fuerza. En Newark había cuatro viejos reporteros duros que llevaban más tiempo en las comisarías que la mayor parte de los policías. Conocían a todos los que tuvieran importancia en sus filas: bebían con los policías, jugaban a las cartas con los policías y adoptaban la visión del crimen de los policías. Nunca escribieron sobre la brutalidad policial.

Una sociología de la escritura de noticias debería analizar la simbiosis así como los antagonismos que se desarrollan entre un reportero y sus fuentes, y debería considerar el hecho de que tales fuentes constituyen un elemento importante del "público" del reportero. El texto periodístico informativo se mueve en circuitos cerrados: está escrito para y sobre la misma gente, y a veces está escrito en un código privado. Al terminar una nota escrita por James Reston, que menciona la "preocupación" entre las "fuentes más calificadas" sobre la situación en Medio Oriente, el iniciado sabe que el presidente confió sus preocupaciones a "Scotty" en una entrevista. Se solía decir que el corresponsal de defensa del *Manchester Guardian* escribía en una clave que sólo entendían el ministro de Defensa y su círculo, al mismo tiempo que el mensaje ostensible de los artículos iba dirigido al público en general. La sensación de pertenecer a un grupo de íntimos con las personas que

aparecen en sus artículos –la tendencia hacia la comprensión y la simbiosis– crea una especie de conservadurismo entre los reporteros. Con frecuencia, se escucha que los periodistas tienden a ser liberales o demócratas. Como votantes, acaso pertenezcan en efecto a la izquierda; pero como reporteros, por lo general me parecieron tan hostiles a la ideología, tan suspicaces frente a las abstracciones, tan cínicos ante los principios, tan sensibles a lo concreto y a lo complejo que, por lo tanto, estaban en condiciones de entender, si no de condonar, el statu quo. Parecían burlarse de los predicadores y de los maestros y tener siempre a la mano peyorativos como *"do-gooders"** y *"eggheads"*.** Hasta que algún psicólogo social no desarrolle una manera de hacer un inventario del sistema de valores de estas personas, me inclino a no estar de acuerdo con la común aseveración de que el periodismo sufre de una tendencia liberal o izquierdista. Sin embargo, no debe deducirse de lo anterior que la prensa favorezca de manera consciente al *"establishment"*. El *"shoe leather man"**** y el *"flatfoot"*,***** el corresponsal diplomático y el ministro extranjero están unidos por las naturalezas de sus trabajos, e inevitablemente desarrollan puntos de vista comunes.

Entre los productores-consumidores de noticias que integran el círculo íntimo del público del reportero también hay reporteros de otros periódicos, que constituyen su más amplio grupo de referencia ocupacional. Él sabe que la competencia les dará a sus notas un cuidadoso seguimiento, aunque, paradójicamente, nada puede ser menos competitivo que un grupo de reporteros sobre la misma nota. El novato puede llegar a la escena con la instrucción sobre agresividad de su editor sonándole en las orejas, pero en breve aprenderá que el mayor de todos los pecados es robarle la primicia a un competidor, y que el castigo puede ser el ostracismo en el encargo siguiente. Si trabaja desde una sala de prensa fuera de su periódico, tal vez quede completamente absorbido en un grupo de pares de diversos periódicos. Entonces el "ellos" se refiere a las mesas de metropolitanas de todos los periódicos y servicios de noticias en la ciudad, que invaden el reposo y la seguridad de los hombres en su área de cobertura. Bajo esas condiciones, el no

* Se aplica con sentido despectivo a la persona bien intencionada pero poco práctica o idealista. [N. de T.]

** Se aplica con sentido despectivo a los intelectuales. [N. de T.]

*** En la jerga periodística, el reportero que busca la noticia en las calles. [N. de T.]

**** En lenguaje coloquial, agente de policía. [N. de T.]

compartir información es un crimen tal que algunos reporteros "filtran" exclusivas a los colegas en su propio periódico, para que la nota parezca venir de "ellos" y no altere las relaciones en la sala de prensa. En algunas salas de prensa, alguien hace todo el trabajo de campo, o investigación, mientras los demás juegan a las cartas. Una vez que reunió los hechos, se los dicta al grupo, y cada cual escribe su propia versión de la nota o la dicta por teléfono a algunos de los correctores de estilo de la sala de metropolitanas. Si a alguno lo presionan desde su sección puede, por acuerdo tácito, realizar algunas llamadas telefónicas más para conseguir declaraciones exclusivas, "color" y "ángulos", pero se lo condenaría si hiciera tal cosa por iniciativa propia. Un reportero agresivo que trabaje por su cuenta puede hacer que los demás se vuelvan agresivos y, con toda seguridad, acabará con el juego de cartas, que es una institución seria en muchas salas de prensa. En la vieja guarida de prensa (hoy destruida) detrás de la delegación de la policía en Manhattan, el pozo llegaba con frecuencia a los 50 dólares, y a su alrededor se juntaba un gran número de jugadores, incluidos diversos especímenes de la policía y del hampa. En los momentos críticos, el policía que se hubiera levantado de la mesa iba a tomar las llamadas de las mesas de metropolitanas. Los reporteros suprimían notas para evitar que el juego se interrumpiera. El grupo era lo suficientemente unido para evitar que "ellos" descubrieran las noticias, salvo en el caso de las grandes notas, las cuales amenazaban la seguridad de cualquiera de los reporteros al despertar el apetito por los "ángulos" y las "exclusivas" entre sus editores. Con el fin de protegerse, los reporteros compartían las frases iniciales de sus notas así como los detalles. Luego de una conferencia de prensa, se reunían, filtraban impresiones y discutían entre ellos cuál era la "nota", hasta llegar a un consenso y ser capaces de hacer variantes en la misma frase inicial: "Y bueno, ¿qué piensas?". "No lo sé." "No hay tantas cosas nuevas, ¿o sí?" "No, eso de acabar con la corrupción ya lo había dicho antes." "Tal vez lo de hacer que la policía sea una fuerza civil..." "Sí, eso, una fuerza civil..."

La competitividad también ha bajado a causa del índice de desgaste entre los periódicos. Los reporteros que trabajan en ciudades en las que sólo existe un periódico no necesitan más que adelantarse a los servicios de las agencias y de la televisión, que representan diferentes géneros informativos y no plantean una competencia verdadera. Pero si trabajan en una agencia grande, serán leídos por los reporteros que cubren

las mismas notas para los periódicos en otras ciudades. Ellos saben que el modo en el que esos colegas juzguen su trabajo determinará su lugar en la jerarquía de estatus de los periodistas acreditados en el lugar. La reputación profesional es un fin en sí mismo para un gran número de reporteros, pero también conduce a ofertas de trabajo. Con frecuencia, el reclutamiento tiene lugar por medio de los reporteros que aprenden a respetarse unos a otros trabajando juntos, del mismo modo en que los ascensos son el resultado de las impresiones creadas en el interior del periódico de un reportero. *The Times* cuenta con un sistema de estabilidad laboral: una vez que alguien "ingresó a la planta", puede quedarse ahí de por vida, pero muchos de los que se han pasado años en el periódico nunca logran salir de las filas de los veteranos de la sala de metropolitanas. Por lo tanto, el profesionalismo es un ingrediente importante en el periodismo escrito: las notas establecen un estatus, y los reporteros escriben para impresionar a sus pares.

Los reporteros también obtienen algo de retroalimentación de los amigos y de la familia, quienes buscan sus notas firmadas y ofrecen comentarios como éstos: "Estuvo bien la nota sobre Kew Gardens. La semana pasada estuve allí, y el lugar en serio se está yendo al demonio". O: "¿Realmente Joe Namath es tan insoportable como suena?". Los comentarios de este tipo pesan menos que las reacciones de los colegas en el medio, pero les dan a los reporteros una idea tranquilizadora de que sí se entendió la idea. "Mamá" tal vez no sea una lectora crítica, pero tranquiliza. Sin ella, publicar una nota puede ser como arrojar una piedra a un pozo sin fondo: esperas y esperas, pero nunca oyes el golpe. Asimismo, los reporteros pueden esperar alguna reacción de ciertos segmentos especiales del público: algunos lectores en Kew Gardens o algunos jugadores de fútbol. Buena parte de esta retroalimentación suele ser negativa, pero los reporteros aprenden a pasar por alto el descontento entre los grupos de intereses especiales. Lo que les cuesta trabajo imaginar es el efecto de sus notas sobre el público "masivo", que probablemente no sea en modo alguno "masivo", sino una colección heterogénea de grupos e individuos.

En resumen, yo creo que Pool y Shulman se equivocan al asumir que la escritura de las noticias está determinada por la imagen que tiene el reportero del público en general. Tal vez los periodistas tengan alguna imagen de eso —aunque lo dudo—, pero escriben teniendo en mente toda una serie de grupos de referencia: sus correctores de estilo, sus di-

versos editores, sus diversos grupos de colegas en la mesa de metropolitanas, las fuentes y los sujetos de sus artículos, los reporteros de otros periódicos, sus amigos y familiares y los grupos de intereses especiales. Cuál de ellos va primero puede variar de un escritor a otro y de una nota a otra. Pueden imponer exigencias competitivas y contradictorias en un reportero. Acaso encuentre imposible conciliar la idea de "la nota" que ha recibido del editor que se encarga de asignar las coberturas, la del editor de metropolitanas, la del editor nocturno de metropolitanas, la del corrector de pruebas y la de sus colegas. La mayor parte de las veces, el reportero trata de minimizar el "ruido" y salir del paso.

La socialización ocupacional

Aunque algunos reporteros logren aprender a escribir en las escuelas de periodismo, en donde Pool y Shulman seleccionaron los temas para el grupo de estudiantes en su experimento, casi todos –incluidos muchos egresados de la carrera de periodismo– aprenden a escribir noticias trabajando en un periódico. Adquieren las actitudes, los valores y el *ethos* profesionales mientras trabajan como mensajeros en la sala de metropolitanas, y aprenden a percibir las noticias y a comunicarlas mientras se van "fogueando"como reporteros novatos.

Al ver salir el humo de la máquina de escribir de Homer Bigart ya cerca de la hora del cierre, al llevar su nota recién concluida a los editores y al leerla en las frías letras impresas al día siguiente, el mensajero de la redacción interioriza las normas del oficio. Adquiere el tono de la sala de redacción escuchando. Poco a poco, aprende a sonar más como un neoyorquino, a hablar más fuerte, a emplear la jerga de los reporteros y a incrementar la proporción de palabrotas en su habla. Estas técnicas facilitan la comunicación con los colegas y con las fuentes de información. Es difícil, por ejemplo, sacar algo de una conversación telefónica con un teniente de la policía si uno no sabe cómo acercar la boca al auricular y gritar obscenidades. Mientras domina este estilo, el mensajero llena su cabeza de valores sin darse cuenta. Recuerdo claramente el disgusto en la expresión de un redactor al leer el envío de un corresponsal en el Congo que contenía algunas frases histéricas a propósito de las balas que pasaban zumbando por su cuarto de hotel. De nada servía perder el control. Otro corresponsal, que ha-

bía sido testigo de algunos enfrentamientos brutales durante la revolución argelina, me impresionó con una nota sobre una lagartija que se había atorado en las aspas de su ventilador en la oficina de Argelia. No mencionó la masacre de argelinos, pero tenía mucho que decir sobre la dificultad de escribir bajo el rocío de una lagartija descuartizada. No hace falta escuchar a escondidas a los reporteros para captar la esencia de su habla. Ellos hablan sobre sí mismos, no sobre los personajes de sus notas, del mismo modo que los profesores de historia hablan sobre profesores de historia y no sobre Federico II. Con unas pocas semanas a cargo de llevar las notas, uno aprende cómo fue que Mike Berger entrevistó a Clare Booth Luce, cómo fue que Abe Rosenthal anatomizó a Polonia y cómo fue que David Halberstam escribió en contra de los hermanos Diem en Vietnam del Sur. De hecho, el habla de *The Times* está institucionalizada y aparece como *Times Talk,* una publicación de la casa en la que los reporteros describen su trabajo. Así que si uno siente timidez de acercarse a Tom Wicker, todavía se puede leer su versión sobre cómo cubrió el asesinato del presidente Kennedy.

Al igual que otros oficios, hacer periodismo tiene su propia mitología. Muchas veces he escuchado la historia de cómo Jamie MacDonald cubrió un bombardeo sobre Alemania desde la torreta de un bombardero de la Fuerza Aérea Real (RAF), y cómo su esposa Kitty, la mayor operadora de teléfonos de todos los tiempos, puso a Mike Berger, el mejor reportero de la ciudad, en contacto con el gobernador de Nueva York estableciendo un enlace radial hasta un yate en medio del Atlántico, donde el gobernador trataba de permanecer incomunicado. La sala de redacción tardará en olvidar el día en el que Edwin L. James asumió sus labores como editor en jefe. Llegó con su legendario abrigo de piel, tomó su sitio en el juego de cartas que se realizaba siempre detrás de las mesas de corrección de estilo, limpió a todos, y luego se unió a "ellos" en el otro extremo de la sala, donde a partir de ese día reinó con la mayor autoridad. Los reporteros se sienten obligados a alcanzar los parámetros establecidos en el pasado, aunque saben que se deben ver pequeños en comparación con sus míticos titanes. No importa que Gay Talese nunca pueda escribir sobre Nueva York tan bien como Mike Berger o que Abe Rosenthal nunca pueda dirigir la jefatura editorial con la inteligencia y el encanto de Edwin L. James. El culto a los muertos da más vida a los vivos. Escribíamos para Berger y para James así como para los miembros vivientes de la sala de metropolitanas.

Asimismo, el habla de los reporteros tiene que ver con las condiciones de su trabajo: los problemas de la comunicación por teléfono y telégrafo en los países en vías de desarrollo, la censura en Israel y en la URSS, las cuentas de gastos. (Yo era tan obtuso en lo que concernía a guardar los comprobantes de gastos en Londres que ni siquiera llegaba a entender las historias clásicas sobre el corresponsal canadiense que pedía un trineo de perros o la del corresponsal africano que invitaba a los reporteros a pasar fines de semana en su villa y luego les daba falsas cuentas de hotel para que las llenaran con el costo de sus gastos. Me tuvieron que explicar que mis miserables gastos estaban reduciendo el nivel de vida de toda la oficina.) Un reportero de la mesa de metropolitanas me contó que tuvo su momento de mayor orgullo cuando lo enviaron a cubrir un incendio y descubrió que era una falsa alarma y volvió con una nota sobre las falsas alarmas. Sentía que había transformado lo trivial en "noticia" encontrándole un nuevo "ángulo". Otro reportero contaba que dejó de ser novato y se hizo veterano cuando cubría la guerra civil en el Congo. Logró comunicarse con Londres a una hora inusitadamente temprana, cuando aún no acababa de revisar sus notas. Sabiendo que no era posible posponer la comunicación y que cada minuto era terriblemente caro, escribió su artículo a toda velocidad directamente sobre la máquina del teletipo. Algunos reporteros comentaban que no se sintieron completamente profesionales hasta que completaron un año corrigiendo estilo en el turno de la noche, tarea que demanda una gran velocidad y claridad en la escritura. Otros decían que alcanzaron la confianza absoluta luego de cubrir exitosamente una gran nota que había surgido justo al cierre.

De manera paulatina, los reporteros desarrollan una sensación de dominio sobre su oficio, de ser capaces de escribir una columna en una hora sobre cualquier cosa por más difíciles que resulten las circunstancias. El equipo de Londres le tenía un respeto enorme a la capacidad de Drew Middleton de dictar un encabezado nuevo para una nota inmediatamente después de que lo despertaran a la mitad de la noche y le informaran sobre un nuevo acontecimiento importante. El no lograr llegar al cierre se tiene por algo abominablemente no profesional. Alguien a quien tuve cerca en la sala de metropolitanas había dejado pasar varios cierres. Hacia las 4 de la tarde, cuando tenía una gran nota, llenaba a escondidas un vaso de papel con *bourbon* que tenía en una botella oculta en el fondo del cajón del escritorio y se lo to-

maba de un trago. Los mensajeros lo sabían muy bien. De un solo vistazo alcanzaban a ver las agonías de docenas de sujetos ante el cierre. Su trabajo los obliga virtualmente a la socialización anticipadora entre ellos, ya que no tienen un lugar fijo sino que merodean por la sala de metropolitanas, trabajando con los editores y con los correctores de estilo así como con los reporteros. En breve aprenden a leer el sistema de estatus, y no les cuesta trabajo elegir modelos de identidad positivos y negativos. Al escuchar conversaciones de trabajo y observar patrones de conducta, asimilan un *ethos*: imperturbabilidad, precisión, rapidez, astucia, rudeza, desenvoltura y agresividad. Los reporteros dan la impresión de ser un tanto cínicos en cuanto a los temas de sus notas y sentimentales en cuanto a sí mismos. Se refieren al *"shoe-leather man"* como si fuera la única persona honesta e inteligente en un mundo lleno de bribones e imbéciles. Mientras todos a su alrededor manipulan y falsifican la realidad, él se hace a un lado y la consigna. Recuerdo la manera en que un reportero introdujo la figura del periodista en una anécdota sobre políticos, publicistas y hombres de las relaciones públicas: "...y luego ahí estaba este tipo vestido de impermeable". Nunca llegué a ver un impermeable en *The Times*. Los reporteros tendían a vestirse en Brook Brothers, lo que podía ser una señal de ambivalencia en cuanto al *"establishment"* que simulaban despreciar. Pero tenían una imagen de sí mismos vestidos de impermeable. De hecho, poseían todo un repertorio de imágenes estilizadas que moldeaban la manera en que cubrían las noticias, y adquirían ese peculiar esquema mental durante su formación en el trabajo.

Estandarización y estereotipos

Aunque el mensajero puede llegar a ser reportero por medio de una serie de ritos de pasaje, lo normal es que se someta a un proceso de entrenamiento en la jefatura de la policía. Al concluir su "probation",* como se lo conoce en *The Times*, se supone que ya es capaz de enfrentar cualquier cosa, pues la nota policial se considera una forma arque-

* En el sistema judicial, suspensión del juicio a prueba. En este caso, un período de prueba durante el cual el "aprendiz", irónicamente, se desempeña en una jefatura de policía. [N. de T.]

típica de "noticia", y si el reportero logró sobrevivir a la jefatura de policía, entonces ya está listo para la Casa Blanca, un paralelismo, por cierto, que sugiere algo del espíritu con el que los reporteros se aproximan a su material.

Me enviaron a la jefatura de policía en Newark, Nueva Jersey, en el verano de 1959, cuando trabajaba para el *Newark Star Ledger*. En mi primer día de trabajo, un reportero veterano me llevó a hacer un recorrido por el lugar, el cual llegó a su clímax en la sección de fotografía. Dado que un fotógrafo de la policía toma una foto a todos los cadáveres que aparecen en Newark, la policía ha formado una colección fabulosa de imágenes de cadáveres despanzurrados y en descomposición (los cuerpos más impresionantes son los de las personas ahogadas), y les encanta mostrarla a los novatos. Los fotógrafos de prensa forman sus propias colecciones, a veces con ayuda de la policía, la cual hace que las prostitutas detenidas posen para ellos. Al volver a la sala de prensa, un fotógrafo del *Mirror* me obsequió una de sus fotos obscenas de archivo policial y me mostró su colección casera de fotos de mujeres, en la que estaba su *fiancée*. Una reportera me preguntó entonces si yo era virgen, lo que provocó una ronda de carcajadas entre los hombres que estaban jugando al póker. Ella estaba sentada en su silla con los pies sobre la mesa y la falda por las caderas, y en un instante mi rostro pasó del verde al rojo. Una vez concluida la iniciación, continuó la partida de póker y se me envió a hacer el trabajo de campo para todos. Eso se refería a juntar las "hojas de denuncia", o síntesis informativas de todos los actos de la policía, en una oficina que estaba en el piso superior. Los reporteros dependían de la radio de la policía y de los informes de los amigos en la fuerza que les informaban sobre los asuntos importantes, pero usaban las hojas de denuncia para buscar sucesos fuera de lo común con un valor noticioso potencial. Cada hora o algo así llevaba a la sala de prensa un montón de denuncias y las leía en voz alta ante la mesa de póker, anunciando aquello que me parecía una nota en potencia. Al poco tiempo me di cuenta de que no había nacido con un buen olfato para la noticia, pues cuando olía algo periodísticamente valioso, los veteranos me decían que eso no era una nota, mientras que con frecuencia ellos elegían asuntos que a mí no me parecían relevantes. Yo sabía, desde luego, que no hay noticia que sea buena noticia, y que sólo algo espantoso podía llegar a ser en realidad una "buena" nota. Pero me tomó algún tiempo el no emocionarme con un

"d. o. a." (*dead on arrival* [llegó muerto], una anotación que con frecuencia se refiere a los ataques cardíacos) o con un "corte" (una puñalada, por lo general asociada a robos menores o a pleitos familiares, que eran tan numerosos que periodísticamente significaban poca cosa). En una ocasión, creí toparme con una denuncia espectacular –creo que incluía asesinato, violación e incesto–, y fui directamente al escuadrón de homicidios para cerciorarme. Luego de leer la denuncia, el detective me miró con molestia. "Chico, ¿no ves que es 'negro'? Ésa no es una nota." Luego de los nombres de la víctima y del sospechoso había una letra "N" mayúscula. Yo no sabía que las atrocidades entre los negros no constituían una "noticia".

Cuanto más alto fuera el estatus de la víctima, mayor era la nota: ese principio me quedó claro cuando Newark tuvo la suerte de hacerse de la mayor nota policial del verano. Una bella y rica quinceañera desapareció misteriosamente en el aeropuerto de Newark, y de inmediato la sala de prensa se llenó de reporteros estelares provenientes de todo el Este, quienes presentaron sus notas como NEWARK A LA CAZA DE LA JOVEN PERDIDA, DESAPARECE *FIANCÉE* EN PLENO DÍA y PADRE LLORA A HEREDERA SECUESTRADA. Nosotros no habíamos conseguido que nuestras secciones publicaran algo más que un párrafo sobre los más notorios asaltos y violaciones, pero aceptarían lo que fuera sobre la muchacha extraviada. Un colega y yo produjimos una larga nota sobre SUS ÚLTIMOS PASOS, que era nada más que una descripción del plano del aeropuerto con algunas especulaciones sobre el rumbo que podía haber tomado la joven, pero resultó que las "columnas laterales" (notas dedicadas a los aspectos secundarios de un acontecimiento) sobre los últimos pasos acompañan con frecuencia a las notas sobre secuestros y desapariciones. No hicimos más que apoyarnos en el repertorio tradicional de los géneros. Fue como hacer galletas con un molde de galletas antiguo.

Las notas grandes se desarrollan en esquemas especiales y tienen un sabor arcaico, como si se tratara de metamorfosis o de notas primigenias que han estado perdidas en la noche de los tiempos. Lo primero que hace un reportero en la mesa de metropolitanas luego de recibir un encargo es buscar materiales relevantes entre las historias archivadas en la "morgue". Por lo tanto, la mano muerta del pasado se encarga de moldear su percepción del presente. Cuando acaba con la morgue, realiza unas cuantas llamadas telefónicas y tal vez algunas entrevistas

o pesquisas fuera de la oficina. (Me di cuenta de que los reporteros gastaban muy poco las suelas de sus zapatos, pero que, en cambio, sus cuentas de teléfono eran enormes.) Pero la nueva información que obtiene debe caber en las categorías que el reportero heredó de sus predecesores. De ahí que en su forma muchos artículos son notablemente semejantes, ya sea que traten sobre "noticias fidedignas" o sean "artículos de fondo" más estilizados. Los historiadores del periodismo en Estados Unidos –salvo Helen MacGill Hughes, una socióloga– parecen haber pasado por alto los determinantes culturales de largo alcance de las "noticias". Sin embargo, los historiadores franceses sí han observado algunos casos notables de continuidad en su propia tradición periodística. Una de esas historias versa sobre un caso de confusión de identidad en el que un padre y una madre matan a su propio hijo. Se publicó por primera vez en un primitivo pliego de noticias parisino en 1618. Luego pasó por una serie de reencarnaciones: apareció en Toulouse en 1848, en Angoulême en 1881 y, finalmente, en un periódico argelino, de donde Albert Camus tomó la nota y la reelaboró en un estilo existencialista para *El extranjero* y *El malentendido*.[2] Sin bien los nombres, las fechas y los lugares no son los mismos, la forma de la nota es inconfundiblemente la misma a lo largo de los tres siglos.

Desde luego que sería absurdo sugerir que las fantasías de los periodistas viven bajo el acoso de mitos primitivos como los que imaginaron Jung y Lévi-Strauss, pero la escritura de las noticias está muy influida por los estereotipos y los prejuicios de lo que debe ser "la nota". Es imposible organizar la experiencia sin categorías preestablecidas de lo que constituye una "noticia". Existe una epistemología de los *fait divers* [nota roja]. Transformar una hoja de denuncia en un artículo requiere tener entrenados la percepción y el manejo de imágenes, clisés, "ángulos", "sesgos" y escenarios estandarizados, todo lo cual provocará la respuesta convencional en la mente de los editores y de los lectores. Un escritor astuto impone un molde viejo en una materia nueva de modo que produzca alguna tensión (¿el sujeto se adecuará al predicado?), y luego la resuelve apoyándose en lo que es familiar. De ahí la satisfacción de Jones con su frase inicial. Él comenzó entregando una imagen estandarizada, el árbol que crece en Brooklyn, pero cuando el

[2] J. P. Seguin, *Nouvelles à sensation: Canards du XIXe siècle,* París, 1959, pp. 187-190.

lector empezaba a preguntarse qué rumbo tomaría, Jones pasó rápidamente al acontecimiento del día: el premio al hombre del año. "Un florista es premiado por hacer crecer árboles en Brooklyn", piensa el lector. "¡Qué agradable!" Es lo agradable de la adecuación lo que produce la sensación de satisfacción, como el bienestar que sucede a la lucha por meter el pie en una bota estrecha. El truco no funcionará si el escritor se aleja demasiado del repertorio conceptual que comparte con su público y de las técnicas para usarlo que aprendió de sus predecesores.

La tendencia al uso de estereotipos no significaba que la media docena de reporteros en la jefatura de policía de Newark escribiera exactamente lo mismo, aunque nuestros textos eran muy similares y compartíamos toda nuestra información. Algunos reporteros favorecían ciertos enfoques. Una de las dos mujeres que por lo regular estaban en la sala de prensa cada tanto se comunicaba por teléfono a las oficinas distritales de la policía preguntándoles: "¿Ha habido últimamente alguna fiesta sexual de adolescentes?". Como era la experta reconocida en la materia, ella escribía las notas de sexo entre adolescentes que los demás no tocábamos. Del mismo modo, un especialista en incendios entre los reporteros de Manhattan –un hombre extraño con una pata de palo y revólver al cinto– escribía más noticias de incendios que cualquier otro. Permanecer como un "regular" en la sala de prensa de la policía tal vez demande algún tipo de congruencia entre el temperamento y el tema, y también cierta dureza. Aprendí a ser bastante indiferente a los "cortes" y a los "saltadores" (los suicidas que se arrojan desde los edificios), pero nunca logré reponerme de la impresión ante la habilidad de los reporteros para obtener notas de "reacción" al notificarles a los padres sobre la muerte de sus hijos: "'Siempre fue un niño tan bueno', exclamó la señora MacNaughton, su cuerpo sacudido por el llanto". Cuando necesitaba citas como la anterior, solía inventarlas, como lo hacían algunos de los otros, una tendencia que también aportaba algo a la estandarización pues sabíamos lo que debían haber dicho la "madre acongojada" y el "padre desolado", y posiblemente los escucháramos decir lo que nosotros teníamos en la mente más que lo que estaba en las suyas. Las notas de "color" o las notas de fondo dejaban un espacio mayor a la improvisación, pero también ellas caían en patrones convencionales. Las historias de animales, por ejemplo, eran muy bien recibidas en la mesa de metropolitanas. Hice una sobre los caballos del cuerpo de policía y, después de que fue publicada, me en-

teré de que mi periódico ya había sacado más o menos la misma historia, por lo menos dos veces en los últimos diez años.

Al terminar mi verano en Newark, había escrito un gran número de notas, pero en ninguna de ellas se me había dado crédito. Un día, sin tener nada mejor que hacer, me puse a ver una hoja de denuncia sobre un chico al que le habían robado su bicicleta en un parque. Sabía que mi mesa no la tomaría, pero de todos modos escribí cuatro párrafos sobre eso, con el fin de practicar mi escritura, y se los mostré a uno de los regulares en una pausa del juego de póker. No se puede escribir ese tipo de notas como si se tratara de un comunicado de prensa, me explicó. Y en un minuto o algo así escribió a máquina una versión completamente distinta, inventando los detalles que necesitaba. Era más o menos así:

> Billy siempre depositaba los 25 centavos de su asignación semanal en una alcancía. Quería comprarse una bicicleta. Por fin llegó el gran día. Eligió una reluciente Schwinn de color rojo y la sacó para dar una vuelta por el parque. Todos los días a lo largo de una semana recorrió con orgullo la misma ruta. Pero ayer tres maleantes le salieron al paso en la mitad del parque. Lo tiraron de la bicicleta y escaparon con ella. Golpeado y sangrando, Billy caminó con dificultad hasta su casa en busca de su padre, George F. Wagner, en el 43 de la calle Elm. "Hijo, no te preocupes", le dijo. "Yo te voy a comprar una bicicleta nueva y podrás usarla para repartir periódicos y ganar el dinero para pagarme." Billy tiene la esperanza de empezar a trabajar pronto. Pero nunca más volverá a andar en bicicleta por el parque.

Le hablé por teléfono al señor Wagner con un nuevo grupo de preguntas: ¿Le daba una asignación a Billy? ¿Billy guardaba sus ahorros en una alcancía? ¿De qué color era la bicicleta? ¿Qué fue lo que le dijo el señor Wagner a Billy después del robo? En breve, tuve los detalles suficientes para llenar la nota en su nuevo esquema. La volví a escribir en el nuevo estilo y al día siguiente apareció en un recuadro especial, en la mitad superior de la primera página y con mi firma. La nota produjo una buena respuesta, sobre todo en la calle Elm, donde los vecinos organizaron una colecta para una nueva bicicleta, según me contó el señor Wagner más adelante. El comisionado de parques se molestó y habló por teléfono para explicar lo bien que se patrullaban los parques y que se estaban tomando nuevas medidas para proteger a los ciudadanos en

la zona de la calle Elm. Me sorprendió descubrir que yo había tocado varias fibras al manipular sentimientos e imágenes conocidos: el niño y su bicicleta, la alcancía de sus ahorros, los desalmados maleantes, el padre comprensivo. La nota sonaba curiosamente anticuada. Salvo por la bicicleta, el asunto pudo haber sucedido a mediados del siglo XIX.

Varios años después, mientras investigaba sobre la cultura popular en Francia e Inglaterra al comienzo de su historia moderna, me topé con historias que tenían un parecido impresionante con las que habíamos escrito en la sala de prensa de la jefatura de policía en Newark. Los *chapbooks*, las baladas en pliegos sueltos y los *penny dreadfuls* ingleses, y los *canards*, las *images d'Epinal* y la *bibliothèque bleue** franceses brindan los mismos motivos, que también aparecen en la literatura infantil y que tal vez deriven de las tradiciones orales antiguas. Alguna canción infantil o una ilustración de Mamá Oca pudieron haber permanecido en un rincón semiconsciente de mi mente mientras escribía la historia de Billy y los maleantes.

Yo tenía una muñequita
la guardaba en mi bolsillo
y le daba maíz y yerbita;
vino un orgulloso mendigo
y dijo que la quería
y se robó mi muñequita.

[I had a little moppet
I kept it in my pocket
And fed it on corn and hay;
Then came a proud beggar
And said he would have her,
And stole my little moppet away.]

* *Chapbooks* abarca diversas formas de libros económicos de bolsillo, populares en Inglaterra entre los siglos XVI y XIX; *penny dreadfuls* eran publicaciones semanales en serie, de tono violento, impresas en papel de periódico, que se vendían por un penique en el siglo XIX; *canards* eran panfletos en los que se imprimían rumores y chismes, medias verdades o mentiras, así como historias fantásticas, durante el siglo XVII; *images d'Epinal* eran grabados de madera muy populares en el siglo XIX con temas tradicionales y de historia militar y *bibliothèque bleu* eran publicaciones populares entre los siglos XVII y XIX impresas en papel de mala calidad y con tapas azules. [N. de T.]

En su versión original, las canciones infantiles solían estar pensadas para adultos. Cuando los periodistas empezaron a escribir sus historias para un público "popular", lo hacían como si se estuvieran comunicando con niños, o *"le peuple, ce grand enfant"*, como dice el francés. De ahí el carácter condescendiente, sentimental y moralista del periodismo popular. Sin embargo, sería erróneo concebir la difusión cultural sólo como un proceso de "filtración hacia abajo", pues las corrientes descienden desde la elite del mismo modo en que suben desde el pueblo llano. Los *Cuentos de mamá Oca* de Perrault, *La flauta mágica* de Mozart y el *Entierro en Ornans* de Courbet ilustran el juego dialéctico entre la "alta" y la "baja" cultura en tres géneros durante tres siglos. Desde luego que no sospechábamos que los determinantes culturales estaban moldeando la manera en la que escribíamos sobre los crímenes en Newark, pero no nos sentábamos enfrente de nuestras máquinas de escribir con nuestras mentes como una *tabula rasa*. Debido a nuestra tendencia a ver acontecimientos inmediatos en lugar de procesos de largo plazo, no veíamos el elemento arcaico en el periodismo. Pero nuestra misma concepción de la "noticia" era el resultado de formas antiguas de narrar *"historias"*.

Los artículos de los tabloides y las noticias sobre crímenes acaso sean más estilizados que los textos que aparecen en *The New York Times*, aunque me topé con una buena dosis de estandarización y estereotipos en las notas de la oficina londinense de *The Times*, cuando trabajé allí entre 1963 y 1964. Como había pasado más tiempo en Inglaterra que los otros corresponsales en la oficina, me creía mejor capacitado que ellos para ofrecer una imagen más veraz del país; pero mis colaboraciones eran tan estilizadas como las de ellos. Teníamos que trabajar dentro de las convenciones del oficio. Cuando cubríamos notas diplomáticas, los voceros de prensa de Relaciones Exteriores nos daban una versión oficial, una explicación *off-the-record* y un análisis de fondo de cuanto necesitábamos saber. La información venía tan cuidadosamente empacada que era difícil desenvolverla y acomodarla de otra manera; como resultado, las notas diplomáticas sonaban muy parecidas. Al escribir notas de "color", era casi imposible escapar a los clisés estadounidenses sobre Inglaterra. La mesa de internacionales devoraba todo lo que tuviera que ver con la familia real, sir Winston Churchill, *cockneys, pubs*, los Ascot y Oxford. Cuando Churchill estaba achacoso, escribí una nota sobre la multitud que se reunía frente a su ventana y

cité a un hombre que había alcanzado a verlo brevemente y comentó: "Blimey [por Dios] es hermoso". La combinación *cockney*-Churchill resultaba irresistible.* *The Times* la sacó en la primera plana, y la recogieron una docena de periódicos, los servicios de cable y las revistas de noticias. Pocos corresponsales extranjeros hablan la lengua del país que están cubriendo. Pero esa desventaja no les molesta porque, si tienen olfato para las noticias, no precisan lengua ni oídos; es más lo que le agregan a los acontecimientos que cubren que lo que sacan de ellos. En consecuencia, escribíamos sobre la Inglaterra de Dickens, y nuestros colegas en París retrataban la Francia de Victor Hugo, con una pizca de Maurice Chevalier.

Tras dejar Londres, volví a la sala de redacción de *The Times*. Una de mis primeras notas trataba de un "maniaco homicida" que había dispersado las extremidades de sus víctimas debajo de los umbrales de varias puertas del West Side. La escribí como si estuviera redactando un viejo *canard*: *"Un homme de 60 ans coupé en morceaux. [...] Détails horribles!!!"*.[3] Al concluir la nota, me llamó la atención uno de los grafitis garabateados en las paredes de la sala de prensa de la jefatura de la policía de Manhattan: "Imprimimos todas las noticias que quepan".** El escritor quiso decir que sólo si hay espacio es posible incluir artículos en el periódico, pero tal vez estuviera expresando una verdad más profunda: las notas de los periódicos deben adecuarse a las preconcepciones culturales de lo que es una noticia. Sin embargo, 8 millones de personas viven todos los días su vida en la ciudad de Nueva York, y me sentía rebasado por la disparidad entre su experiencia y las historias que leían en *The Times*.

El encuentro de una persona con dos periódicos a duras penas ofrece el material suficiente para construir una sociología de la escritura de noticias. No me atrevería a pronunciarme sobre el significado de la experiencia de otro reportero, pues nunca pasé de la fase de novato y no trabajé en periódicos que califiquen como periodismo "amarillista"

* Se refiere a la interjección "Blimey", deformación de *cockney* de *God blind me* [Que Dios me ciegue] en una frase que alude a Churchill. [N. de T.]

[3] J. P. Seguin, *op. cit.*, p. 173.

** En inglés, "All the news that fits we print". El término "fits" en el contexto de esta frase puede significar tanto "ser la medida correcta" como también "ser adecuado", tal como lo aclara el autor en la frase siguiente. [N. de T.]

o "de calidad". Los estilos de periodismo varían según el tiempo, el lugar y el carácter de cada periódico. La forma en la que el periodismo se escribe en Estados Unidos es distinta de la de Europa, y así ha sido a lo largo de la historia de este país. Es probable que Benjamin Franklin no se preocupara por el *ethos* ocupacional cuando escribía una nota, acomodaba los tipos, tiraba las planchas, distribuía los ejemplares y juntaba los ingresos de *The Pennsylvania Gazette*. Pero desde la época de Franklin, los periodistas se han visto involucrados en complejas relaciones profesionales, en la sala de prensa, en la oficina y en la calle. Con la especialización y la profesionalización, han respondido cada vez más a la influencia de su grupo de pares profesionales, la cual excede por mucho la de cualesquiera imágenes que ellos tengan del público en general.

Al hacer énfasis en esta influencia, no pretendo minimizar otras. Los sociólogos, los especialistas en ciencia política y los expertos en comunicación han producido una amplia literatura sobre los efectos de los intereses económicos y sobre las inclinaciones políticas en el periodismo. Me parece, sin embargo, que no han logrado entender cómo trabajan los reporteros. El entorno del trabajo le da forma al contenido de las noticias y, asimismo, las notas toman forma bajo la influencia de las técnicas narrativas heredadas. Esos dos elementos de la escritura de las noticias pueden parecer contradictorios, pero se dan simultáneamente cuando el reportero se "forma", cuando es más vulnerable y maleable. Al pasar por esta experiencia formativa, se familiariza con las noticias, como un bien que se confecciona en la sala de prensa y como una manera de ver el mundo que de algún modo llegó a *The New York Times* proveniente de Mamá Oca.

VI. LA EDICIÓN: UNA ESTRATEGIA DE SUPERVIVENCIA PARA AUTORES ACADÉMICOS*

USTED ES UN AUTOR INÉDITO, desconocido, y acaba de terminar una tesis sobre la política urbana en el medio oeste de Estados Unidos; o consiguió una cátedra permanente en la década de 1960 pero no ha publicado ningún trabajo, aunque sus amigos le aseguran que alguna editorial universitaria devorará su manuscrito sobre la estructura de la metáfora en Jane Austen; o es un veterano del salón de conferencias y quiere sacar su curso sobre "Bizancio entre Oriente y Occidente" en forma de libro. ¿Qué es lo que hace? Ciertamente tiene problemas, ya que los tiempos adversos en la educación superior y en el terreno editorial han vuelto más difícil que nunca que las editoriales universitarias acepten los trabajos de los académicos.

Puedo apreciar el grado de dificultad porque hace poco terminé un período de cuatro años en el consejo editorial de Princeton University Press. Dado que limpié mis archivos –que no eran propiamente "archivos", sino siete carpetas de cartón llenas de dictámenes de lectores y de las actas de las reuniones del consejo–, puedo ofrecer una descripción del proceso editorial a la persona a quien más afecta pero que también es la que menos sabe sobre él, a saber: el autor académico. Princeton sigue algunos procedimientos que no existen en otras editoriales, pero su experiencia es absolutamente típica de las mejores editoriales universitarias. De modo que un informe sobre la manera en la que se aceptan los manuscritos en Princeton será de alguna ayuda para los autores que traten con editoriales en algún lugar del mundo de la publicación erudita.

* Este ensayo se publicó en *The American Scholar,* núm. 52, 1983, pp. 533-537. Describe el proceso de edición académica tal y como lo observé desde el consejo editorial de Princeton University Press desde 1978 hasta 1982. Desde entonces, los procedimientos editoriales han cambiado un tanto; el número de manuscritos que se envían y de libros publicados ha seguido incrementándose, y el carácter de las monografías continúa siendo el mismo. Los títulos que se citan aquí, los cuales ilustran este aterrador monografismo, provienen de las obras que se enviaron a la imprenta durante los cuatro años que estuve en su consejo.

En primer lugar, mi querido autor, usted debe saber que las probabilidades están en contra suya. Me las imagino de nueve a uno o diez a uno, calculando el número de manuscritos que se entregan en relación con los que se aceptan. A pesar de los tiempos difíciles que han golpeado a la vida académica, o a causa de ellos, las entregas se incrementan casi anualmente. En el año fiscal de 1972, el primero para el que contamos con información, Princeton University Press recibió 740 manuscritos. En 1981, recibió 1.129: un incremento del 52%. En 1972 aceptó 83 manuscritos. En 1981, aceptó 118: un incremento del 42%. En retrospectiva, el modelo se ve claro: la presión de las entregas aumentó de manera uniforme a lo largo de la década de 1970, se disparó entre 1976 y 1977, y rompió la marca de los mil en 1980. Princeton University Press respondió al diluvio de manuscritos incrementando el flujo de libros, de modo que ahora planea aceptar unos 120 al año, si lo permiten las condiciones financieras.

Éste es un trabajo enorme tanto para el consejo editorial, que en cada junta enfrenta decisiones más duras, como para los editores, quienes deben arreglárselas con las sucesivas oleadas de manuscritos y emitir un número creciente de respuestas negativas a una población cada vez mayor de autores desencantados. Desde el punto de vista del autor, el proceso se ve aun más feo. En un año determinado, su manuscrito será uno entre los 1.100 que Princeton University Press considerará, y usted tiene la esperanza de que sea uno de los 120 que acepten para su publicación. Para que eso suceda, el manuscrito tiene que librar una serie de obstáculos. Debe llamar la atención del editor, ganarse la aceptación de dos o a veces de tres lectores, quedar incluido en el corte preliminar que se realiza en la reunión previa del consejo editorial y sobrevivir a la última selección en la reunión mensual del consejo editorial, en la que cuatro profesores elegirán una docena de manuscritos entre un total de 15 a 19. No hay un cupo fijo, pero siempre hay perdedores, y cada año hay más en tanto la competencia se vuelve más dura. ¿Cómo ganar? Después de revisar mis carpetas de cartón, he dado con una respuesta: una infalible estrategia de supervivencia para los autores en seis sencillas estratagemas.

I. No hay que entregar un libro. Hay que entregar una serie. En Princeton rechazamos los libros por centenas, pero hasta donde sé nunca hemos rechazado series, y en la época en la que estuve en el consejo

publicamos media docena. Otras editoriales hacen lo mismo, en especial en las ciencias naturales, donde es más fuerte la tendencia a las series. Si usted es simplemente un humanista, podría proponer una serie sobre la condición humana y deslizar luego como primer volumen su monografía sobre Jane Austen o sobre la política urbana en el medio oeste de Estados Unidos.

II. Si tiene que proponer un libro, que sea un libro sobre las aves. Nunca rechazamos las guías de campo y hemos aceptado libros sobre aves de cualquier lugar de la Tierra: Colombia, África Occidental, Rusia, China, Australia... No puede perder, al menos no con Princeton. Hay otros temas que son irresistibles para otras editoriales. Usted puede probar catálogos sobre casas de campo en Yale y recetarios de cocina en Harvard.

III. Si no puede elaborar una guía sobre aves, elija alguno de los siguientes temas: William Blake; Samuel Beckett; la nobleza de casi cualquier provincia de Francia entre los siglos XVI y XVIII; una nueva teoría de la justicia; una traducción de cualquier cosa en japonés, pero preferentemente poesía, que se "vincule" y se localice en algún punto del período comprendido entre el año 2000 a. C. y 1960, aunque cualquier otro período sirve.

IV. Tácticas. No basta únicamente elegir el tema adecuado. Hay que abordarlo de la manera adecuada, y las técnicas varían según el campo. Por ejemplo:

Política. El lector de Princeton University Press debe poder decir en su dictamen: "Este estudio combina una investigación profunda de datos empíricos con una contribución importante a la teoría". Yo recomiendo en especial la industria minera en Perú y la teoría de la dependencia, o el cobre boliviano y la modernización, en una adecuada versión revisionista.

Letras. Usted tiene que demostrar que conoce todo sobre la última teoría de crítica literaria proveniente de París y de New Haven y que no cree en ella.

Historia del arte. Que sea esotérica. Los vitrales del siglo XIII sirven, pero tienen que ser de Borgoña, no de París ni de Chartres. Siempre tiene la posibilidad de ofrecer un *catalogue raisonné* de alguna colección, aunque creo que hemos agotado al Metropolitan Museum of Art.

Historia. Diga que es antropología.

Antropología. Diga que es historia.

Historia y antropología. Use el recurso del macrocosmos-microcosmos. En historia, debe ser capaz de contemplar el universo en un grano de arena, digamos: Springfield, Massachusetts, en el siglo XVIII. En antropología, debe lograr construir un universo simbólico a partir de un rito de pasaje, digamos: un funeral en Java.

V. He aquí algunos principios tácticos que hay que seguir, cualquiera sea el campo del que se trate:

Sea interdisciplinario. Mezcle campos; esto lo hace parecer más innovador. Está permitido hasta mezclar metáforas para demostrar que usted se encuentra en el filo de las fronteras del conocimiento. Imite a la esposa de un catedrático de Princeton que, durante una recepción que la universidad ofrecía a los miembros del Institute for Advanced Study, comentó a un dignatario visitante: "Es todo un detalle de ustedes, los del Instituto, venir aquí e inter-fertilizarnos".

Sea atrevido, o mejor, aparéntelo. Diga, en efecto: "Éste es un libro único. Los reto a que se atrevan a publicarlo". Y luego escriba algo común y corriente. Cuando estaba en el consejo editorial, me oprimía el horripilante monografismo, la tendencia a escribir más y más sobre menos y menos, a ahogar los temas en erudición, y a reducir la proporción entre las ideas y las notas a pie de página hasta el punto de fuga. Así que propuse una cuota de osadía. Íbamos a medir el riesgo que corríamos en nuestro programa normal de ediciones abriendo una media docena de brechas para los libros no ortodoxos. Pensé que hasta nos podíamos permitir correr el riesgo de uno o dos libros por editor, con un mínimo de objeciones de parte del consejo editorial, de modo que los editores contaran con cierta libertad. El resultado fue que siguieron llegando las mismas monografías, pero en compañía de un nuevo argumento: "Es un libro atrevido; lo van a criticar, pero va a aclarar las cosas". Esto nos hizo sentir mejor a todos.

Sea revisionista. Siempre es bueno derribar alguna tesis "clásica". Pero tenga cuidado de entrar al ciclo en el momento exacto, porque la revisión de una revisión lo podría hacer volver a parecer dogmático.

Sea impertinente, un poco nada más. Un manuscrito que no es sólo atrevido sino también *risqué* quizá se destaque entre los otros 1.119. Esta estratagema se recomienda en especial para los índices de conte-

nido, que son lo que en todo caso alcanzará a leer la mayor parte de los miembros del consejo. Un ejemplo reciente: "Inversión de la secuencia sexual", "Situaciones de conflicto para la relación entre sexos", "Hermafroditas cruzados". Este manuscrito sí lo aceptamos, sin rubor alguno, para nuestra serie sobre biología de poblaciones. Toda ella trata de aves y abejas, aunque tiene también una sección sobre bálanos. Nunca me había puesto a considerar la vida sexual de los bálanos hasta que ingresé al consejo editorial.

VI. Escoja el título adecuado. Aquí prevalecen dos principios: la aliteración y los dos puntos. La aliteración se da por lo regular en el título principal. Tiene que ser breve, sugerente, poético si es posible, y tan literario que el lector se pueda formar tan sólo una idea vaga del contenido del libro. Luego vienen los dos puntos, seguidos de un subtítulo que dice de qué se trata el libro. He aquí algunos ejemplos extraídos de las listas de "Manuscritos entregados" que Princeton University Press recibe casi cada semana (tengo que admitir que de estos casos elegimos muy pocos para su publicación):

La pausa del péndulo: Portugal entre la revolución y la contrarrevolución

Nótese la prevalencia de la P y el mantenimiento de la aliteración desde el título hasta el subtítulo. Esto es lo que yo llamo el Peter Piper Principle. Así:

Peligro, pestilencia y perfidia: La fundación del Lucknow colonial, 1856-1877

Pashás, peregrinos y grupos provincianos: El dominio otomano en Damasco, 1807-1858

Promesa punitiva: Prisiones en la Francia del siglo XIX

Pinturas y penitencias: El arte al servicio de la persecución criminal durante el renacimiento florentino

¿Por qué este dominio de la letra P? No lo sé, a menos que Peter Piper se haya apoderado del inconsciente colectivo desde la cuna. Pero se aceptan variantes. Se pueden hacer aliteraciones en el subtítulo:

Las mujeres en la agricultura: Producción y proletarización campesinas en tres regiones de los Andes

Y puede usar otras letras. La M es muy buena; hace que el lector entre en calor:

La musa mediada: Las traducciones al inglés de Ovidio, 1560-1700
Metáforas de masculinidad: Sexo y estatus en el folclore andaluz

La L también puede tener un efecto lúdico, lírico:

Lechos, lazos y lírica: Las biografías de los trovadores

También se recomienda el empleo de la R. Da rapidez al revisor:

Retórica, Royce y romanticismo: El impacto del idealismo en las teorías del discurso del siglo XIX

Este último título ilustra otro imperativo: ir de lo más grande a lo más pequeño. Un título debe funcionar como un embudo. Absorbe al lector al anunciarle algo grande en el título principal, luego lo comprime a través del subtítulo hasta hacerlo desembocar en una monografía:

Reforma, represión y revolución: Radicalismo y lealtad en el noroeste de Inglaterra, 1789-1803
Clase, conflicto y control: Cultura e ideología en dos barrios de Kingston, Jamaica
Personalidad y política: Patrones ocultos en el mecenazgo artístico al final de los Medici
Alcohol y alboroto: La reforma de la templanza en Cincinnati desde el renacimiento washingtoniano hasta el WCTU
Tierra y trabajo: La dependencia económica y el orden social en Springfield, Massachusetts, 1636-1703
El círculo íntimo irlandés: La fabricación de pizarra en Illinois bajo la gobernación de Daley
Ni granizo ni nieve ni sábado: La controversia sobre el correo dominical, 1810-1830
Fantasía y fetichismo: Una historia del corsé y otras formas de modelado corporal en Occidente

A manera de refinamiento, se puede añadir una construcción usando "de... a...". Esto da una idea de dirección y parece ser especialmente efectivo cuando se alitera con la letra c:

De las concesiones a la confrontación: La política de la comunidad mahar en Maharashtra
De la costumbre al capital: La novela inglesa y la revolución industrial
Del clan a la clase: La relación de la estructura social con el cambio económico y demográfico de San Pablo, Brasil, 1554-1850

En ocasiones, aunque sólo con la mayor de las cautelas, está permitido apartarse de la aliteración. Pero para hacerlo hay que tener motivos sumamente fuertes, como la necesidad de impresionar al lector con una descarga de poesía:

Ramas que se bifurcan: Traducciones medievales inéditas de Ezra Pound
La eterna mañana serena: Simbolismo arquetípico primitivo en la poesía de Theodore Roethke

El toque poético queda mucho mejor con los temas literarios:

Acordes extraños, follajes lucientes: Maestría y locura en John Ruskin

Pero se puede usar en la historia del arte:

La armadura de luz: Los vitrales en el occidente de Francia, 1250-1325

Y es apto para cualquier tema que sea lo suficientemente profundo:

El secreto del crisantemo negro: Charles Olson y su uso de los escritos de C. G. Jung

El efecto poético también se puede lograr por medio del uso evocativo del artículo indeterminado:

Un tejido complejo: El proceso de escritura en Una semana en los ríos Concord y Merrimack *de Thoreau con el texto del primer borrador*
Un juicio ligero: Sátira y sociedad en la Alemania de Guillermina

Si se está a favor del artículo determinado, entonces más vale que persista con la aliteración:

Los sirvientes del Sultán: La transformación de la administración provincial otomana, 1550-1650
El luchador licencioso: Un estudio de la convención dramática isabelina y la decadencia de la representación figurativa

Pero una imagen lo suficientemente intensa puede liberarlo de la necesidad de aliterar. De hecho, esto puede conjurar a toda una civilización, en especial si la imagen evoca algún territorio en el hemisferio oriental:

Patos mandarines y mariposas: La ficción popular en las ciudades chinas de principios del siglo XX
El oso en la tierra de la calma matutina: La política soviética hacia Corea, 1964-1968
La pagoda, el cráneo y el samurái

Este último título es un ejemplo raro del triunfo de la poesía sobre los dos puntos. Pero nunca hay que prescindir de un subtítulo, a menos que se tenga la absoluta seguridad del poder de la poesía, como en:

El tañido de las trompetas en la noche desierta

Sigo sin saber de qué se trataba este libro, ni tampoco cuál era el tema de otro manuscrito sin subtítulo que recibimos recientemente: *Principalmente el caos*. Parece tener algo que ver con la física.

Una última clase de excepciones se vincula con los movimientos no ortodoxos, en los cuales se toma por sorpresa al lector en lugar de cautivarlo con imágenes y sonidos. Con la estratagema del título abarcador, se supone que depositará al lector en algún lugar, por lo que puede hacer a un lado la aliteración:

Marxismo y dominación: Una teoría de la liberación sexual, política y tecnológica neohegeliana, feminista y psicoanalítica
Psicoestética, psicologismo, psicología: Una investigación fenomenológica de sus relaciones

Usted puede incluso tratar de apelar al sentido del humor del lector:

En las rocas: Geología de Gran Bretaña
Telar con vista: Vincent van Gogh "A Son Métier"
La vida en prosa: Lecturas de las primeras novelas francesas

Y, por último, usted puede tratar de darle al lector en medio de los ojos:

El imperativo fálico: Análisis y crítica de las prioridades sexuales masculinas
Ciertamente: Una refutación del escepticismo

Debería concluir con ese tono positivo. Pero al enumerar las estrategias que tienen a la mano los autores académicos, tengo que confesar cierto escepticismo acerca de cualquier certidumbre relacionada con el negocio editorial, así como mi admiración secreta por dos profesores. El primero es un físico que le puso a su libro *Apuntes de conferencia sobre Ciencias Astrofísicas 522;* el segundo, un biólogo que tituló el suyo *Hábitos de anidamiento de los escarabajos*. Ninguno de los dos, me apena decirlo, llegó a imprimirse.

TERCERA PARTE

LA PALABRA IMPRESA

Maestra de escuela republicana, 1793.

VII. ¿QUÉ ES LA HISTORIA DEL LIBRO?*

"Histoire du livre" en Francia, *"Geschichte des Buchwesens"* en Alemania, *"history of books"* o bien *"of the book"* en los países angloparlantes: su nombre varía de un lugar a otro, pero en todas partes se la reconoce como una relevante nueva disciplina. También podría llamársela historia social y cultural de la comunicación por medio de la imprenta, si el título no fuera poco atractivo, pues su objetivo es entender la forma en que las ideas se han transmitido por medio de los caracteres impresos y cómo la difusión de la palabra impresa ha afectado el pensamiento y la conducta de la humanidad en el transcurso de los últimos quinientos años. Algunos historiadores del libro llevan sus indagaciones a la etapa previa a la invención del tipo móvil. Varios estudiosos de los impresos se concentran en los periódicos, en los pliegos sueltos y en otras formas además de los libros. El campo se puede extender y ampliar de muchas maneras; pero sobre todo tiene que ver con los libros desde el tiempo de Gutenberg, un área de investigación que en los últimos años se ha desarrollado tan rápidamente que parece que logrará un lugar al lado de campos como la historia de la ciencia y la historia del arte en el canon de las disciplinas del conocimiento.

Pase lo que pase con la historia del libro en el futuro, su pasado muestra cómo una rama del conocimiento puede adquirir una identidad académica propia. Surgió de la convergencia de varias disciplinas en un conjunto de problemas comunes, todos ligados al proceso de la comunicación. Inicialmente, los problemas asumieron la forma de preguntas concretas en ramas del saber sin ninguna relación entre ellas: ¿Cuáles fueron los textos originales de Shakespeare? ¿Cuál fue la causa de la Revolución Francesa? ¿Cuál es la conexión que existe en-

* Este ensayo se publicó originalmente en *Daedalus*, verano de 1982, pp. 65-83. Posteriormente, intenté desarrollar sus temas en un ensayo sobre la historia de la lectura (véase el capítulo IX) y en "Histoire du livre-Geschichte des Buchwesens: An Agenda for Comparative History", en *Publishing History*, núm. 22, 1987, pp. 33-41.

tre la cultura y la estratificación social? Al ocuparse de estas preguntas, los especialistas encontraron que sus caminos se cruzaban en una tierra de nadie localizada en la intersección de media docena de campos de estudio. Decidieron constituir un campo de investigación propio, e invitar a historiadores, estudiosos de la literatura, sociólogos, bibliotecarios y a todos aquellos que desearan comprender al libro como una fuerza en la historia. La historia del libro comenzó a tener sus propias revistas especializadas, sus centros de investigación, sus congresos y sus circuitos de conferencias. Reunió tanto a los veteranos de la tribu como a jóvenes osados.* Y aunque todavía no ha adoptado contraseñas o saludos secretos o su propia población de doctores, sus adherentes se pueden reconocer por un brillo en la mirada. Pertenecen a una causa común, uno de los pocos sectores de las ciencias humanas donde existe un ánimo de expansión y ráfagas de nuevas ideas.

A decir verdad, la historia de la historia del libro no comenzó ayer. Se remonta a la erudición del Renacimiento, si no más allá; y comenzó en serio en el siglo XIX, cuando el estudio de los libros como objetos materiales condujo al nacimiento de la bibliografía analítica en Inglaterra. Pero la investigación actual representa una desviación de la corriente de erudición, que puede rastrearse hasta sus orígenes en el siglo XIX gracias a los números viejos de *The Library* y *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel* o de las tesis de la École des Chartres. La nueva tendencia se desarrolló durante la década de 1960 en Francia, donde arraigó en instituciones como la École Pratique des Hautes Études, y se difundió por medio de publicaciones como *La aparición del libro* (1958), de Lucien Febvre y Henri-Jean Martin, y *Livre et société dans la France du XVIII^e siècle* (2 volúmenes, 1965 y 1970), de un grupo ligado de la VI^e Section de la École Pratique des Hautes Études.

Los nuevos historiadores del libro llevaron el asunto a los confines de los temas que estudiaba la "escuela de la revista *Annales*" de historia socioeconómica. En lugar de detenerse en los puntos finos de la bibliografía, trataron de descubrir el esquema general de la producción y del consumo de libros en períodos de tiempo largos. Compilaron estadísticas a partir de peticiones de *privilèges* (una especie de

* En el original dice *Young Turks*, es decir, los Jóvenes turcos, en alusión a los reformadores del Comité de la Joven Turquía creado en 1865. [N. de T.]

copyright), analizaron el contenido de las bibliotecas privadas y rastrearon corrientes ideológicas en géneros ignorados como la *bibliothèque bleue* (primitivos libros en rústica). Los libros raros y las bellas ediciones no les interesaron; se concentraron, en cambio, en los libros más comunes y corrientes porque querían descubrir la experiencia literaria de los lectores comunes y corrientes. Presentaron fenómenos conocidos, como la Contrarreforma y la Ilustración, bajo una luz nada conocida al mostrar hasta qué punto la cultura tradicional superó a la vanguardia en el sustento literario de la sociedad entera. Si bien no formaron un conjunto de conclusiones definitivas, demostraron la relevancia de plantear nuevas preguntas, utilizar nuevos métodos y beber de nuevas fuentes.[1]

El ejemplo de estos nuevos historiadores del libro se extendió por Europa y Estados Unidos, reforzando las tradiciones locales, como los estudios sobre la recepción en Alemania y la historia de la imprenta en Inglaterra. Reunidos por una vocación común y animados por su entusiasmo por las ideas nuevas, los historiadores del libro empezaron a conocerse, primero en cafés, luego en conferencias. Crearon nuevas revistas: *Publishing History, Bibliography Newsletter, Nouvelles du livre ancien, Revue française d'histoire du livre* (nueva serie), *Buchhandelsgeschichte* y *Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte*. Fundaron nuevos centros: el Institut d'Étude du Livre en París, el Arbeitskreis für Geschichte des Buchwesens en Wolfenbüttel, el Center for the Book en

[1] Para ejemplos de este trabajo, véanse, además de los libros mencionados en el ensayo, Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, 2 vols., Ginebra, 1969; Jean Quéniart, *L'Imprimerie et la librairie à Rouen au XVIII^e siècle*, París, 1969; René Moulinas, *L'Imprimerie, la librairie et la presse à Avignon au XVIII^e siècle*, Grenoble, 1974, y Frédéric Barbier, *Trois cents ans de librairie et d'imprimerie: Berger-Levrault, 1676-1830*, Ginebra, 1979, en la serie Histoire et civilisation du livre, la cual incluye varias monografías escritas con criterios muy semejantes. La mayor parte de los trabajos franceses ha aparecido en forma de artículos en la *Revue française d'histoire du livre*. Para una revisión del campo realizada por dos de sus más importantes contribuyentes, véase Roger Chartier y Daniel Roche, "Le livre, un changement de perspective", en *Faire de l'histoire*, París, 1974, III, pp. 115-136, y "L'Histoire quantitative du livre", en *Revue française d'histoire du livre*, núm. 16, 1977, pp. 3-27. Para valoraciones afines realizadas por dos compañeros de ruta estadounidenses, véanse Robert Darnton, "Reading, Writing, and Publishing in Eighteenth-Century France: A Case Study in the Sociology of Literature", en *Daedalus*, invierno de 1971, pp. 214-256, y Raymond Birn, "Livre et Société After Ten Years: Formation of a Discipline", en *Studies on Voltaire and the Eighteenth-Century*, núm. 151, 1976, pp. 287-312.

la Library of Congress. Coloquios especiales –que se han celebrado, entre otros, en Ginebra, París, Boston, Worcester, Wolfenbüttel y Atenas, por no citar más que algunos de la década de 1970– diseminaron sus investigaciones a escala internacional. En el breve lapso de dos décadas, la historia del libro se volvió un campo de estudios rico y variado.

De hecho, resultó tan rico que actualmente más que un campo parece un bosque tropical. El explorador apenas puede avanzar. A cada paso se enreda en una maraña exuberante de artículos en revistas especializadas y pierde el rumbo en los entrecruzamientos de las disciplinas: la bibliografía analítica apunta en tal dirección; la sociología del conocimiento, en tal otra; mientras que la historia, las letras y la literatura comparada delimitan territorios que se superponen. El investigador es acosado por las reivindicaciones de la novedad –*"la nouvelle bibliographie matériele"*, "la nueva historia literaria"–, y lo confunden metodologías que compiten entre sí, que lo ponen a confrontar ediciones, compilar estadísticas, descifrar las leyes de propiedad intelectual, abrirse paso entre resmas de manuscritos, jadear manejando la barra de una imprenta común reconstruida y psicoanalizar los procesos mentales de los lectores. La historia del libro está tan llena de disciplinas auxiliares que ya no es posible distinguir su contorno general. ¿Cómo puede el historiador del libro descuidar la historia de las bibliotecas, de la publicación, del papel, de la imprenta, de la lectura? Pero ¿cómo puede dominar sus tecnologías, sobre todo cuando éstas se presentan en importantes marcos extranjeros tales como *Geschichte der Appellstruktur* y *Bibliométrie bibliologique?* Esto es suficiente para que uno desee retirarse a una biblioteca de libros raros y estimar marcas de agua.

Para tomar cierta distancia de los desbordamientos interdisciplinarios y observar el tema en su conjunto, podría ser útil proponer un modelo general para analizar el modo en que los libros nacen y se esparcen por la sociedad. Es cierto que desde de la invención del tipo móvil las condiciones han variado de un lugar a otro y de una época a otra, por lo que sería vano esperar que la biografía de cualquier libro se apegue a un solo modelo. Pero los libros impresos siguen más o menos el mismo ciclo de vida. Éste puede describirse como un circuito de comunicación que va del autor al lector pasando por el editor (si el librero no desempeña este papel), el impresor, el distribuidor, el librero y el lector. El lector completa el circuito porque influye sobre el autor

tanto antes como después del acto de composición. Los mismos autores son lectores. Al leer y asociarse a otros lectores y escritores, forman las nociones de género y estilo, así como una idea general de la empresa literaria, lo que afecta sus textos, ya sea que compongan sonetos a la manera de Shakespeare o que redacten instrucciones para ensamblar un equipo de radio. Un escritor puede responder en sus escritos a las críticas de su obra o anticipar las reacciones que su texto provocará. Se dirige a lectores implícitos y recibe los comentarios de críticos explícitos. Así se cierra el circuito. Transmite mensajes, transformándolos en el camino, cuando pasan del pensamiento a la escritura, a los textos impresos y regresan de nuevo al pensamiento. La historia del libro atañe a cada fase de este proceso y a éste como un todo, en el transcurso de sus variaciones en el espacio y en el tiempo y en todas sus relaciones con los otros sistemas –económico, social, político y cultural– del mundo circundante.

Se trata de una empresa enorme. Para mantener su tarea dentro de proporciones manejables, los historiadores del libro por lo general separan un segmento del circuito de comunicación y lo analizan según los procedimientos de una sola disciplina: la impresión, por ejemplo, la cual estudian por medio de la bibliografía analítica. Pero las partes sólo tienen significación plena si están unidas al todo, y es indispensable tener una visión de conjunto del libro en tanto medio de comunicación si se quiere evitar que su historia se fragmente en especializaciones esotéricas, separadas unas de otras por técnicas específicas y por una incomprensión mutua. El modelo que aparece en la figura VII.1 ofrece una manera de visualizar todo el proceso de comunicación. Con ajustes menores, se debe poder aplicar a todos los períodos de la historia del libro impreso (los manuscritos y las ilustraciones serán objeto de otro estudio), pero preferiría discutirlo en relación con la época que mejor conozco, el siglo XVIII, y seguirlo fase por fase, mostrando cómo cada una de éstas se encuentra unida a (1) otras actividades que una persona determinada está llevando a cabo en un punto determinado del circuito, (2) otras personas ubicadas en el mismo momento en otros circuitos, (3) otras personas en otros puntos del mismo circuito y (4) otros elementos de la sociedad. Las tres primeras consideraciones se refieren directamente a la transmisión de un texto, mientras que la cuarta concierne a las influencias externas, que pueden variar hasta el infinito. En aras de la

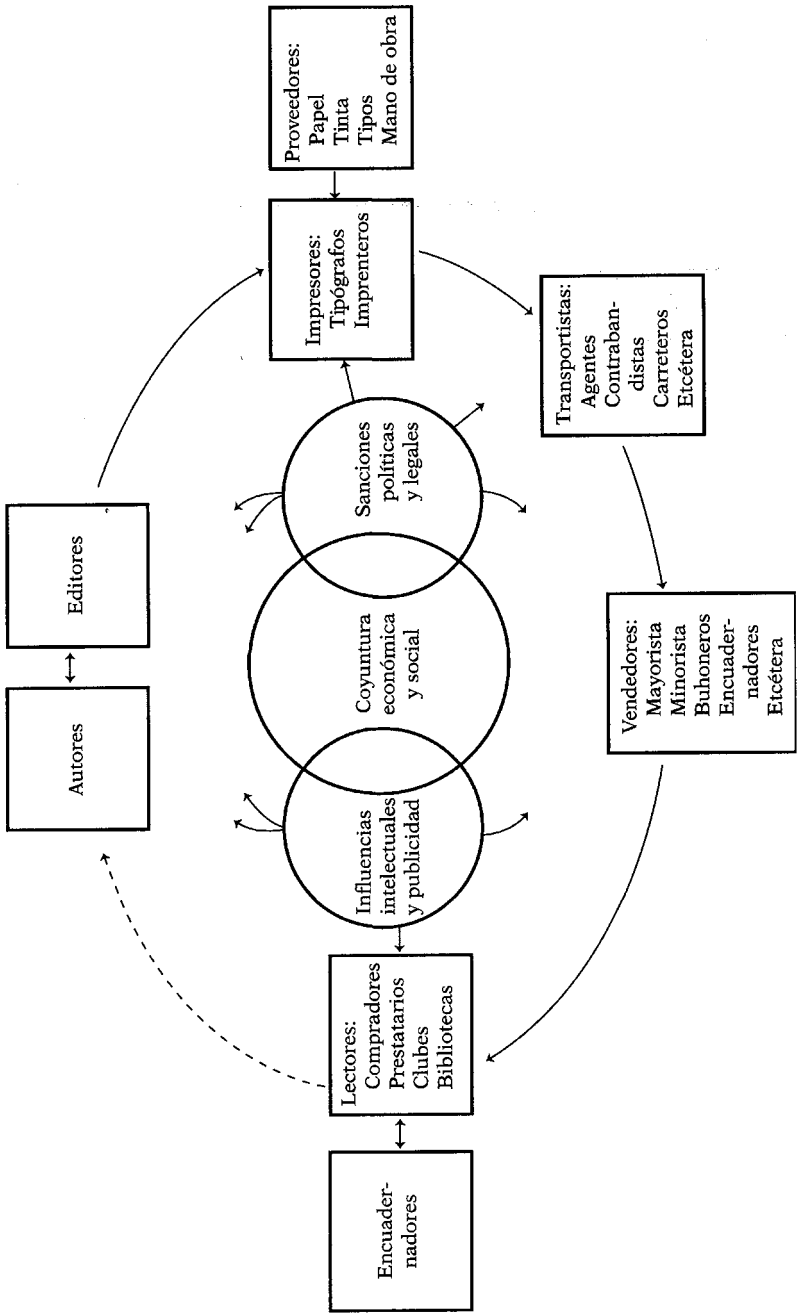


FIGURA VII.1. *El circuito de la comunicación*

sencillez, reduje la última a las tres categorías generales en el centro del diagrama.

Los modelos se las arreglan para expulsar a los seres humanos de la historia. Para darle algo de vida a este modelo y mostrar cómo cobra sentido en un caso concreto, lo aplicaré a la historia de la publicación de *Questions sur l'Encyclopédie* de Voltaire, una importante obra de la Ilustración que influyó en la vida de un gran número de personas del libro del siglo XVIII. Se puede estudiar el circuito de la transmisión de esta obra en cualquier punto: en la fase de su composición, por ejemplo, cuando Voltaire redacta su texto y organiza su difusión con el fin de promover su campaña contra la intolerancia religiosa, como sus biógrafos lo han mostrado; o bien en la fase de la impresión, cuando el análisis bibliográfico permite establecer la multiplicación de las ediciones; o hasta en la fase de su introducción en las bibliotecas, donde, según los estudios estadísticos de los historiadores literarios, las obras de Voltaire ocupan un espacio impresionante.[2] No obstante, quisiera tomar en consideración el vínculo menos familiar del proceso de difusión: el papel del librero, teniendo como ejemplo a Isaac-Pierre Rigaud de Montpellier, para examinarlo por medio de las cuatro consideraciones antes mencionadas.[3]

1.

El 16 de agosto de 1770, Rigaud hizo un pedido de treinta ejemplares de la edición en octavo en nueve volúmenes de *Questions sur l'Encyclopédie,* que la Société typographique de Neuchâtel (STN) había comenzado a imprimir poco tiempo antes en el principado prusiano de Neuchâtel en el lado suizo de la frontera franco-suiza. Por lo general,

[2] Como ejemplos de este enfoque, véanse Theodore Besterman, *Voltaire,* Nueva York, 1969, pp. 433-434; Daniel Mornet, "Les Enseignements des bibliothèques privées (1750-1780)", en *Revue d'histoire littéraire de la France,* núm. 17, 1910, pp. 449-492, y los estudios bibliográficos que ahora se preparan bajo la dirección de The Voltaire Foundation, que reemplazarán a la superada bibliografía de Georges Bengesco.

[3] El siguiente relato se basa en las 99 cartas en el expediente de Rigaud que se encuentra en los archivos de la Société typographique de Neuchâtel, Bibliothèque de la ville de Neuchâtel, Suiza (en adelante, STN), más algún otro material relevante procedente de los enormes archivos de la STN.

Rigaud prefería leer al menos algunas páginas de un nuevo libro antes de hacer una solicitud, pero consideró que las *Questions...* representaban un negocio tan bueno que se arriesgó a proveer su depósito de un buen número de ejemplares sin haber visto antes la obra. Rigaud no tenía ninguna simpatía personal por Voltaire. Al contrario, deploraba la tendencia de este *philosophe* a retocar sin cesar sus libros, añadiendo y enmendando pasajes al mismo tiempo que cooperaba con las ediciones piratas, a espaldas de los editores originales. Tales prácticas provocaban quejas de los clientes, quienes objetaban la recepción de textos inferiores, o insuficientemente audaces. "Es extraño que al final de su carrera, Monsieur de Voltaire no pueda todavía abstenerse de engañar a los libreros", se quejaba Rigaud con la STN. "Esto no sería nada si todos estos ardides, fraudes y supercherías no recayeran más que en su autor. Pero desgraciadamente se acusa de ello comúnmente a los impresores, y aun más a los libreros minoristas".[4] Voltaire les hacía la vida difícil a los libreros, pero vendía bien.

La mayor parte de los otros libros del negocio de Rigaud no tenía nada de volteriano. Sus catálogos de ventas muestran que en cierto modo se especializó en libros de medicina, que eran siempre muy solicitados en Montpellier, gracias a la famosa facultad de medicina de la universidad. Rigaud tenía también una discreta sección de libros protestantes porque Montpellier se encontraba en territorio hugonote. Y cuando las autoridades hacían la vista gorda, metía unas cuantas remesas de volúmenes prohibidos.[5] Pero por lo general abastecía a sus lectores con libros de todo tipo, que sacaba de un inventario por valor de por lo menos 45 mil libras tornesas, el mayor de Montpellier y probablemente de todo Languedoc, según un informe del *subdélégué* del intendente.[6]

La manera en la que Rigaud hacía sus pedidos a la STN da una idea del carácter de su empresa. A diferencia de otros grandes comerciantes provincianos, quienes especulaban con una centena de ejemplares de un solo libro, o aun más, cuando olfateaban un *best seller*, él rara

[4] Rigaud a la STN, 27 de julio de 1771.

[5] El esquema en los pedidos de Rigaud se ve en sus cartas a la STN y en los "Livres de Commission" de la STN, en donde la STN registraba los pedidos. Rigaud incluyó catálogos de sus principales stocks en sus cartas del 29 de junio de 1774 y del 23 de mayo de 1777.

[6] Madeleine Ventre, *L'Imprimerie et la librairie en Languedoc au dernier siècle de l'Ancien Régime*, París y La Haya, 1958, p. 227.

vez encargaba más de media docena de una sola obra. Leía muchísimo, consultaba a sus clientes, efectuaba sondeos aprovechando su correspondencia comercial y estudiaba los catálogos que le enviaban la STN y sus otros proveedores (en 1785, el catálogo de la STN incluía 750 títulos). Entonces escogía una decena de títulos y encargaba justo los ejemplares suficientes para preparar un cajón de 50 libras, el peso mínimo requerido para un envío al precio más bajo cobrado por los conductores de carretas. Si los libros se vendían bien, volvía a efectuar un pedido; pero generalmente se limitaba a órdenes muy pequeñas, y hacía cuatro o cinco al año. Así, conservaba su capital, minimizaba los riesgos y formaba una reserva tan importante y variada que su negocio se volvió un centro distribuidor para todo tipo de demanda literaria en la región.

El esquema de los pedidos de Rigaud, que se destaca claramente en los libros de cuentas de la STN, muestra que a sus clientes les ofrecía un poco de todo: libros de viajes, historias, novelas, obras religiosas y ocasionales tratados científicos o filosóficos del momento. En lugar de seguir sus propias preferencias, parecía transmitir muy exactamente la demanda y vivir conforme a las reglas prevalecientes de prudencia en el comercio del libro, que otro de los clientes de la STN resumió así: "El mejor libro para un librero es un libro que vende".[7] Teniendo en cuenta su cautelosa manera de hacer negocios, que Rigaud decidiera encargar por anticipado treinta juegos de los nueve volúmenes de *Questions sur l'Encyclopédie* resulta especialmente interesante. Rigaud no habría invertido tanto dinero en una sola obra si no hubiera estado seguro de la demanda, y sus últimos pedidos muestran que había calculado correctamente. El 19 de junio de 1772, poco después de recibir el último embarque del último volumen, Rigaud encargó otra docena de juegos; y dos años después pidió otros dos, aunque para entonces la STN ya había agotado sus reservas. Había impreso una edición de 2.500 ejemplares, casi el doble de su tirada habitual, y los libreros se habían matado en el apuro por conseguirlo. De suerte que el pedido de Rigaud no fue una aberración. Expresaba una corriente de volterianismo que se había extendido a lo largo y a lo ancho del público lector del Antiguo Régimen.

[7] B. André a la STN, 22 de agosto de 1784.

2.

¿Cómo aparece la compra de *Questions sur l'Encyclopédie* a la luz de las relaciones de Rigaud con los otros libreros de Montpellier? Un almanaque del comercio del libro ofrecía nueve de ellos en 1777.[8]

Impresores-libreros:	Aug. Franç. Rochard
	Jean Martel
Libreros:	Isaac-Pierre Rigaud
	J. B. Faure
	Albert Pons
	Tournel
	Bascon
	Cézary
	Fontanel

Pero según el informe de un agente viajero de la STN, sólo había siete.[9] Rigaud y Pons se habían fusionado y dominaban totalmente el comercio local; Cézary y Faure se mantenían a duras penas en una posición intermedia y los otros se tambaleaban al borde de la quiebra en locales precarios. El encuadernador ocasional y el buhonero clandestino asimismo suministraban algunos libros, ilegales casi todos, a los lectores más temerarios de la ciudad. Por ejemplo, la *demoiselle* Bringand, conocida como "la madre de los estudiantes", almacenaba algunos frutos prohibidos "bajo la cama de la habitación de la derecha en el segundo piso", según el informe de una redada organizada por los libreros del lugar.[10] En la mayor parte de las ciudades provinciales, el comercio seguía este mismo patrón, que puede visualizarse como una serie de círculos concéntricos: en el centro, una o dos firmas trataban de monopolizar el mercado; en los márgenes, algunos pequeños comerciantes sobrevivían especializándose en *chapbooks*, creando clubes de lectura (*cabinets littéraires*) y talleres de encuadernación, o vendiendo sus mercancías tierra adentro; y fuera de los lí-

[8] *Manuel de l'auteur et du librairie*, París, 1777, p. 67.

[9] Jean-François Favarger a la STN, 29 de agosto de 1778.

[10] El *procès-verbal* de las redadas está en la Bibliothèque Nationale, Ms. fr. 22075, f. 355.

mites de la legalidad, los aventureros entraban y salían del mercado, vendiendo literatura prohibida.

Cuando efectuó su pedido de *Questions sur l'Encyclopédie,* Rigaud consolidó su sitio en el centro del comercio local. Su fusión con Pons en 1770 le procuró capital y activo suficientes para enfrentar los riesgos –envíos demorados, deudores insolventes, crisis de liquidez– que con frecuencia arruinaban a las pequeñas empresas. Aparte de eso, Rigaud jugó rudo. Cuando Cézary, uno de los comerciantes intermedios, no pudo pagar parte de sus deudas en 1781, Rigaud lo sacó del ramo organizando una camarilla con sus acreedores. No le permitieron reprogramar los pagos, lo encerraron en prisión por deudas y lo obligaron a liquidar su mercancía en una subasta, en la que mantuvieron bajos los precios y se quedaron con los libros. Al ofrecer su protección, Rigaud controló la mayor parte de los talleres de encuadernación en Montpellier; y al ejercer presión sobre los encuadernadores, retrasó y obstaculizó las empresas de los otros libreros. En 1789 sólo quedaba uno de ellos, Abraham Fontanel, que continuó siendo solvente gracias a que conservó un *cabinet littéraire,* "lo que provoca accesos terribles de envidia del *sieur* Rigaud, quien quisiera ser el único y quien manifiesta su odio hacia mí diariamente",[11] según confió Fontanel a la STN.

Rigaud no se contentó con eliminar a sus competidores superándolos en el estilo salvaje del capitalismo comercial de los comienzos de la Francia moderna. Las cartas de Rigaud, las de ellos, así como la correspondencia de muchos otros libreros, muestran que el comercio se contrajo a finales la década de 1770 y en la de 1780. En los períodos duros, los grandes libreros estrangulaban a los pequeños, y los fuertes sobrevivían a los débiles. Rigaud había sido un cliente tenaz desde el principio de sus relaciones con la STN. Había encargado sus ejemplares de *Questions sur l'Encyclopédie* a Neuchâtel, donde la STN estaba imprimiendo una edición pirata, en lugar de Ginebra, en donde el impresor habitual de Voltaire, Gabriel Cramer, producía el original, porque había logrado mejores condiciones. También exigió un mejor servicio, sobre todo cuando constató que los otros libreros de Montpellier, que estaban en tratos con Cramer, recibían sus ejemplares antes que él. El retraso produjo una andanada de cartas a la STN de parte de Ri-

[11] Fontanel a la STN, 6 de marzo de 1781.

gaud. ¿Por qué la STN no trabajaba más rápido? ¿No se daba cuenta de que lo hacía perder clientes en beneficio de sus competidores? Si ellos no eran capaces de ofrecerle entregas más rápidas a más bajo precio, en adelante Rigaud se vería obligado a dirigirse a Cramer. Cuando los volúmenes uno a tres llegaron finalmente de Neuchâtel, los volúmenes cuatro a seis de Ginebra ya estaban a la venta en las casas de otros libreros. Rigaud comparó los textos, palabra por palabra, y comprobó que la edición de la STN no incluía el material adicional que ellos debían recibir de forma secreta de parte de Voltaire. Entonces, ¿cómo podía hacer valer la ventaja de las "adiciones y correcciones" en su campaña publicitaria? Llovieron las recriminaciones entre Montpellier y Neuchâtel, y mostraron que Rigaud estaba dispuesto a explotar hasta la última pulgada de la menor ventaja que pudiera conseguir sobre sus competidores. Es más, revelaron asimismo que *Questions sur l'Encyclopédie* se estaba vendiendo en todo Montpellier aunque su circulación estaba legalmente prohibida en Francia. Lejos de estar confinada al comercio clandestino de personajes marginales como "la madre de los estudiantes", la obra de Voltaire se convirtió en un artículo muy apreciado en la carrera por la obtención de ganancias en el corazón mismo del comercio establecido del libro. Mientras ciertos comerciantes como Rigaud sacaran las uñas a propósito de los envíos de estos libros, Voltaire podía estar seguro de que estaba logrando propagar sus ideas a través de las principales líneas del sistema de comunicación de Francia.

3.

El papel de Voltaire y de Cramer en el proceso de difusión plantea el problema de cómo se inserta la operación de Rigaud en las otras etapas del ciclo de vida de *Questions sur l'Encyclopédie*. Rigaud sabía que no había conseguido una primera edición: la STN había enviado una circular a sus principales clientes en la que les explicaba que reproduciría el texto de Cramer, pero con correcciones y adiciones suministradas por el propio autor, por lo que su versión sería mejor que la original. Uno de los directores de la STN había ido a ver a Voltaire a Ferney en abril de 1770 y había regresado con la promesa de que retocaría las hojas impresas que iba a recibir de Cramer y las enviaría a Neu-

châtel para una edición pirata.[12] Muchas veces Voltaire empleó argucias de este tipo. Le permitían mejorar la calidad y aumentar la cantidad de sus libros, lo que servía a su principal propósito, que no era el de hacer dinero, pues no vendía su prosa a los impresores, sino propagar la Ilustración. Sin embargo, el tema de la ganancia financiera mantenía en movimiento al resto del sistema. Así que cuando Cramer supo que la STN pretendía invadir su mercado, protestó ante Voltaire; este último retiró la promesa que había hecho a la STN, y la STN se vio obligada a aceptar una versión diferente del texto, que recibió de Ferney, pero sólo con adiciones y correcciones mínimas.[13] De hecho, este contratiempo no perjudicó sus ventas, pues el mercado tenía espacio de sobra para absorber ediciones, no sólo la de la STN sino también una que Marc Michel Rey realizó en Ámsterdam, y probablemente otras. Los libreros tenían su lista de proveedores, y escogían en función de las ventajas adicionales que podían obtener en materia de precios, calidad, rapidez y confiabilidad en las entregas. Rigaud trataba regularmente con los editores de París, Lyon, Ruán, Aviñón y Ginebra. Los ponía a competir entre sí, y a veces pedía el mismo libro a tres o cuatro de ellos para asegurarse de recibirlo antes que sus competidores. Al trabajar varios circuitos a la vez, aumentaba su margen de maniobra. Pero en el caso de *Questions sur l'Encyclopédie,* superaron su habilidad de maniobra y se vio obligado a recibir su mercancía por la tortuosa ruta de Voltaire-Cramer-Voltaire-STN.

Esa ruta no hacía más que llevar el manuscrito del autor al impresor. Para que las hojas impresas llegaran a Rigaud en Montpellier provenientes de la STN debían seguir uno de los itinerarios más complejos del circuito del libro. Existían dos. Uno iba de Neuchâtel a Ginebra, Turín, Niza (que todavía no era francesa) y Marsella. Tenía la ventaja de evitar el territorio francés –y, por lo tanto, el peligro de confiscación–, pero suponía rodeos y gastos enormes. Los libros debían enviarse a través de los Alpes y pasar por todo un ejército de intermediarios antes de llegar al depósito de Rigaud: transportistas, barqueros, carreteros, cuidadores de depósitos, capitanes de navío y estibadores. Los mejores transportistas suizos afirmaban que eran capaces de hacer llegar un cajón a Niza en un mes por 13 libras tornesas, 8 sous, por

[12] STN a Gosse y Pinet, libreros de La Haya, 19 de abril de 1770.
[13] STN a Voltaire, 15 de septiembre de 1770.

cada 100 libras de peso, pero sus estimaciones resultaron muy bajas. La ruta directa Neuchâtel-Montpellier por Lyon y la ribera del Ródano era rápida, barata y fácil, pero peligrosa. Al ingresar a Francia, los cajones debían ser sellados e inspeccionados por el gremio de libreros y por el inspector real del libro en Lyon; luego, reexpedidos e inspeccionados una vez más en Montpellier.[14]

Siempre prudente, Rigaud pidió a la STN que enviara los primeros volúmenes de *Questions sur l'Encyclopédie* por la ruta larga, pues sabía que su agente de Marsella, Joseph Coulomb, era de fiar para introducir los libros en Francia sin contratiempos. Éstos salieron el 9 de diciembre de 1771, pero no llegaron sino después de marzo, cuando los competidores de Rigaud ya estaban vendiendo los tres primeros volúmenes de la edición de Cramer. El segundo y el tercer volumen llegaron en julio, pero sobrecargados de gastos de transporte y estropeados por una manipulación brutal. "Parece que estamos a cinco o seis mil leguas de distancia", se quejó Rigaud, añadiendo que lamentaba no haber pasado su pedido a Cramer, cuyos envíos ya iban por el tomo seis.[15] Para entonces, la STN ya estaba tan preocupada por la pérdida de clientes en todo el sur de Francia que lanzó una operación de contrabando en Lyon. Su hombre, un librero marginal llamado Joseph-Louis Berthoud, hizo pasar el cuarto y el quinto volumen frente a las narices de los inspectores del ramo, pero su negocio quebró; y para empeorar las cosas, el gobierno francés decretó un impuesto de 60 libras tornesas por cada 100 libras en todas las importaciones de libros. La STN volvió a la ruta de los Alpes, ofreciendo llevar los envíos hasta Niza por 15 libras tornesas cada 100 libras de peso, si Rigaud asumía el resto de los gastos, incluidos los derechos de importación. A Rigaud le pareció que estos derechos significaban un golpe tan duro para el comercio internacional que suspendió todos sus pedidos a los proveedores extranjeros. La nueva política arancelaria hacía que el camuflaje de libros ilícitos como obras legales y su pasaje por los canales comerciales normales alcanzara precios prohibitivos.

En diciembre, Jacques Deandreis, el agente de la STN en Niza, recibió un embarque del sexto volumen de *Questions sur l'Encyclopédie*

[14] Este relato se basa en la correspondencia de la STN con intermediarios a lo largo de las rutas, sobre todo los transportistas Nicole y Galliard, de Nyon, y Secrétan y De la Serve, de Ouchy.

[15] Rigaud a la STN, 28 de agosto de 1771.

destinado a Rigaud por el puerto de Sète, supuestamente cerrado a la importación de libros. Al comprender que prácticamente había destruido el comercio del libro extranjero, el gobierno francés bajó la tarifa a 26 libras tornesas por cada 100 libras de peso. Rigaud propuso compartir gastos con sus proveedores: él pagaría una tercera parte si ellos aceptaban asumir las otras dos. Esta proposición le convenía a la STN; pero en la primavera de 1772, Rigaud decidió que la ruta de Niza era demasiado onerosa bajo cualquier circunstancia. Tras escuchar suficientes quejas de sus otros clientes para llegar a la misma conclusión, la STN envió a uno de sus directores a la ciudad de Lyon y persuadió a un comerciante leonés confiable, J.-M. Barret, para que recibiera sus embarques por medio de la corporación local y los enviara a sus clientes de provincia. Gracias a este convenio, los tres últimos volúmenes de *Questions sur l'Encyclopédie* llegaron a Rigaud en el curso del verano.

Un esfuerzo continuo y gastos considerables habían sido necesarios para que todo el pedido llegara a Montpellier, y Rigaud y la STN no dejaron de reajustar sus rutas de aprovisionamiento una vez terminada esta transacción. Como las presiones económicas y políticas cambiaban sin cesar, se vieron obligados a reajustar constantemente sus arreglos en el complejo mundo de los intermediarios, quienes enlazaban a las imprentas con las librerías y, a fin de cuentas, determinaban el género de literatura que llegaba a los lectores franceses.

No es posible establecer la manera en la que los lectores asimilaron sus libros. El análisis bibliográfico de todos los ejemplares localizables indicaría qué variedades del texto fueron accesibles. Un estudio de los archivos notariales de Montpellier podría dar una idea del número de ejemplares que fueron legados en herencia, y los catálogos de las subastas podrían permitir evaluar la cantidad de volúmenes conservados en las bibliotecas privadas. Pero debido al estado actual de la documentación, ignoramos la identidad de los lectores de Voltaire o cómo respondieron a su texto. La lectura aún sigue siendo la etapa más difícil de estudiar en el circuito que siguen los libros.

4.

Todas las etapas se vieron afectadas por las condiciones sociales, económicas, políticas e intelectuales de la época; pero para Rigaud, estas

influencias generales se hicieron sentir dentro de un contexto local. Él vendía libros en una ciudad de 31 mil habitantes. A pesar de su próspera industria textil, Montpellier era esencialmente un anticuado centro religioso y administrativo, muy bien dotado de instituciones culturales, incluidas una universidad, una academia de ciencias, 12 logias masónicas y 16 comunidades monásticas. Y como era la sede de los Estados Provinciales de Languedoc y una intendencia, y contaba también con un conjunto de cortes, la ciudad tenía una fuerte población de abogados y funcionarios reales. Si eran como sus homólogos en otros centros provinciales,[16] es probable que representaran una fuente de clientes para Rigaud y que se interesaran en la literatura de la Ilustración. En su correspondencia, Rigaud no llegó a hacer alusión al medio social de sus clientes, pero señaló que reclamaban las obras de Voltaire, Rousseau y Raynal. Se suscribieron masivamente a la *Encyclopédie,* e incluso encargaron tratados ateos como *Sistema de la naturaleza* y *Filosofía de la naturaleza*. Montpellier no era un páramo intelectual, y era un terreno propicio para los libros. "El comercio del libro está muy extendido en esta ciudad", escribió un observador en 1768. "Los libreros han tenido bien surtidos sus locales desde que los habitantes desarrollaron el gusto por las bibliotecas."[17]

Estas condiciones favorables aún existían cuando Rigaud encargó sus *Questions sur l'Encyclopédie*. Pero a principios de la década de 1770 comenzó una época difícil; y en la de 1780, como la mayoría de los libreros, Rigaud se quejó de un severo descenso en su ramo. Según la aceptada relación de C. E. Labrousse, toda la economía francesa se contrajo en esos años.[18] En efecto, las finanzas del Estado cayeron en picada; de ahí el desastroso arancel sobre el libro de 1771, que fue parte del inútil empeño de Terray por reducir el déficit acumulado du-

[16] Robert Darnton, *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie 1775-1800*, Cambridge (MA), 1979, pp. 273-299 [trad. esp.: *El negocio de la Ilustración. Historia editorial de la Encyclopédie, 1775-1800,* trad. de Márgara Averbach y Kenya Bello, México, Fondo de Cultura Económica, 2006].

[17] Anónimo, "État et description de la ville de Montpellier, fait en 1768", en *Montpellier en 1768 et en 1836 d'après deux manuscrits inédits*, ed. de J. Berthelé, Montpellier, 1909, p. 55. La fuente principal del relato es esta rica descripción contemporánea de Montpellier.

[18] C. E. Labrousse, *La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution,* París, 1944.

rante la Guerra de los Siete Años. Asimismo, el gobierno intentó impedir la introducción de libros piratas y prohibidos, primero, por medio de un trabajo policíaco más severo entre 1771 y 1774, y luego, por una reforma general del comercio del libro en 1777. Al final de cuentas, estas políticas arruinaron el comercio de Rigaud con la STN y con las otras casas editoriales que habían crecido en las fronteras francesas durante los prósperos años de mediados del siglo. Los editores extranjeros producían tanto ediciones originales que no pasaban la censura francesa como ediciones piratas de los libros que publicaban los editores parisinos. Como los parisinos habían logrado un monopolio virtual sobre la industria legal del libro, sus rivales en las provincias formaron alianzas con las casas extranjeras y hacían la vista gorda cuando los envíos del exterior llegaban para su revisión en las cámaras sindicales (*chambres syndicales*) de provincia. Bajo Luis XIV, el gobierno se sirvió del gremio parisino para reprimir el comercio clandestino de libros, pero esta vigilancia se relajó cada vez más bajo Luis XV, hasta que dio comienzo un nuevo período de severidad con la caída del ministro Choiseul (diciembre de 1770). Así, las relaciones de Rigaud con la STN se insertaron perfectamente en un esquema político y económico que había dominado el comercio del libro desde comienzos del siglo XVIII y que empezó a esfumarse al mismo tiempo en que los primeros cajones con las *Questions sur l'Encyclopédie* se encontraban en camino entre Neuchâtel y Montpellier.

Podrían aparecer otros patrones en otras investigaciones, ya que no hace falta aplicar el modelo de la misma manera y ni siquiera aplicar alguno. No pretendo que la historia del libro deba escribirse conforme a una fórmula estándar, sino que trato de mostrar que sus elementos inconexos se pueden agrupar en un solo esquema conceptual. Otros historiadores del libro pueden preferir patrones diferentes. Algunos, como Madeleine Ventre, pueden concentrarse en el comercio del libro en la región de Languedoc o en la bibliografía general de Voltaire, como lo han hecho Giles Barber, Jérôme Vercruysse y otros, o incluso en el patrón general de la producción del libro en el siglo XVIII francés, a la manera de François Furet y Robert Estivals.[19] Pero más allá de

[19] Madeleine Ventre, *L'Imprimerie et la librairie en Languedoc...*, *op. cit.*; François Furet, "La 'librairie' du royaume de France au XVIII[e] siècle", en François Furet *et al.*, *Livre et*

cómo definan su tema, sólo obtendrán una plena significación si lo relacionan con todos los elementos que conformaron un circuito destinado a la transmisión de textos. Para mayor claridad, regresaré una vez más sobre el circuito modelo, señalando las cuestiones que ya han sido examinadas con éxito o que parecen propicias para la investigación.

I. Autores

A pesar de la proliferación de biografías de grandes escritores, las condiciones fundamentales de la autoría siguen siendo oscuras en la mayor parte de las etapas de la historia. ¿En qué momento los escritores se liberaron del mecenazgo de la acaudalada nobleza y del Estado para vivir de su pluma? ¿Cuál era la naturaleza de una carrera literaria y cómo se seguía? ¿Cómo lidiaban los escritores con editores, impresores, libreros, críticos y entre sí? Hasta que no se conteste a estas preguntas no comprenderemos cabalmente el proceso de transmisión de los textos. Voltaire pudo concertar alianzas secretas con editores piratas porque para vivir no dependía de su pluma. Un siglo después, Zola proclamó que la independencia de un escritor provenía de vender su prosa al mejor postor.[20] ¿Cómo se dio esta transformación? El trabajo de John Lough empieza a proporcionar una respuesta, pero se puede realizar una investigación más sistemática sobre la evolución de la república de las letras en Francia gracias a los informes de la policía, los almanaques literarios y las bibliografías (*La France littéraire* da los nombres y publicaciones de 1.187 autores en 1757 y 3.089 en 1784). En Alemania, la situación es más oscura debido a la fragmentación de los Estados alemanes antes de 1871. Pero los investigadores alemanes comienzan a abrevar en fuentes como *Das Gelehrte Teutschland,* que menciona a 4 mil autores en 1779, y a establecer los lazos entre autores, editores y lectores en los

société dans la France du XVIII^e siècle, París y La Haya, 1965, vol. 1, pp. 3-32, y Robert Estivals, *La Statistique bibliographique de la France sous la monarchie au XVIII^e siècle,* París y La Haya, 1965. La obra bibliográfica será publicada bajo los auspicios de The Voltaire Foundation.

[20] John Lough, *Writer and Public in France: From the Middle Ages to the Present Day,* Oxford, 1978, p. 303.

estudios regionales y monográficos.[21] Marino Berengo mostró que en Italia se puede llegar a numerosos conocimientos sobre las relaciones autor-editor.[22] A. S. Collins sigue ofreciendo una excelente relación sobre la autoría en Inglaterra, aunque haya que ponerla al día y extenderla más alla del siglo XVIII.[23]

II. Editores

El papel clave de los editores comienza a precisarse con mayor claridad gracias a los artículos que aparecen en *Journal of Publishing History* y monografías como *The World of Aldus Manutius,* de Martin Lowry; *Charles Dickens and His Publishers,* de Robert Patten, y *Entrepreneurs of Ideology. Neoconservative Publishers in Germany, 1890-1933,* de Gary Stark. Pero la evolución del editor como una figura diferenciada, en contraste con el maestro librero y el impresor, aún necesita de un estudio sistemático. Los historiadores apenas han comenzado a abrevar en los documentos de los editores, aunque éstos son la más rica de todas las fuentes para la historia del libro. Los archivos de Cotta Verlag en Marbach, por ejemplo, contienen al menos 150 mil piezas; sin embargo, sólo han sido examinadas con relación a Goethe, Schiller y otros escritores célebres. Futuras investigaciones con seguridad obtendrán mucha información concerniente al libro como fuerza en la Alemania del siglo XIX. ¿Cómo celebraban los editores los contratos con los autores? ¿Establecían alianzas con los libreros? ¿Negociaban con las autoridades políticas? ¿Cómo administraban sus finanzas, aprovisionamientos, remesas y publicidad? Las respuestas a estas preguntas llevarán a la

[21] Para estudios y selecciones de investigaciones alemanas recientes, véase Helmuth Kiesel y Paul Münch, *Gesellschaft und Literatur im 18. Jahrhundert. Voraussetzung und Entstehung des literarischen Markets in Deutschland,* Múnich, 1977; *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland,* ed. de Franklin Kopitzsch, Múnich, 1976, y Herbert G. Göpfert, *Vom Autor zum Leser,* Múnich, 1978.

[22] Marino Berengo, *Intelletuali e librai nella Milano della Restaurazione,* Turín, 1980. Sin embargo, en términos generales, la versión francesa de la *histoire du livre* ha tenido una recepción menos entusiasta en Italia que en Alemania: véase Furio Diaz, "Metodo quantitativo e storia delle idee", en *Rivista storica italiana,* núm. 78, 1966, pp. 932-947.

[23] A. S. Collins, *Authorship in the Days of Johnson,* Londres, 1927, y *The Profession of Letters (1780-1832),* Londres, 1928. Para trabajos más recientes, véase John Feather, "John Nourse and His Authors", en *Studies in Bibliography,* núm. 34, 1981, pp. 205-226.

historia del libro a lo profundo del campo de la historia social, económica y política, en beneficio de todos.

El Project for Historical Biobibliography de Newcastle en Tyne y el Institut de Littérature et de Techniques Artistiques de Masse en Burdeos ilustran sobre las orientaciones que ha tomado ya tal trabajo interdisciplinario. El grupo de Burdeos trata de seguir los libros por distintos sistemas de distribución a fin de descubrir la experiencia literaria de diversos grupos en la Francia contemporánea.[24] Los investigadores de Newcastle han estudiado el proceso de difusión por medio del análisis cuantitativo de las listas de suscripción, que mucho se usaron en las campañas de ventas de los editores ingleses desde principios del siglo XVII hasta principios del siglo XIX.[25] Un trabajo parecido se podría hacer con los catálogos y los prospectos de los editores, reunidos en centros de investigación como la Newberry Library. Todo el tema de la publicidad de los libros requiere de una investigación. La presentación de una obra –la estrategia de atracción, los valores invocados en el fraseo– en todas las formas de publicidad, desde los anuncios en las revistas hasta los carteles, puede decirnos mucho sobre las actitudes con respecto a los libros y sobre el contexto de su uso. Los historiadores estadounidenses emplean los avisos en los periódicos para ubicar la difusión de la palabra impresa en los puntos distantes de la sociedad colonial.[26] La consulta de los documentos de los editores permitió realizar incursiones más profundas en los siglos XIX y XX.[27] Pero, por desgracia, los editores suelen tratar sus archivos como basura. Aunque de vez en cuando salven la carta de algún escritor co-

[24] Robert Escarpit, *Le littéraire et le social. Eléments pour une sociologie de la littérature,* París, 1970 [trad. esp.: *Hacia una sociología del hecho literario,* trad. de Luis Antonio Gil López, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974].

[25] Peter John Wallis, *The Social Index: A New Technique for Measuring Social Trends,* Newcastle en Tyne, 1978.

[26] William Gilmore está completando en la actualidad un amplio proyecto de investigación sobre la difusión de los libros en Nueva Inglaterra. Sobre los aspectos políticos y económicos de la prensa colonial, véase Stephen Botein, "'Meer Mechanics' and an Open Press: The Business and Political Strategies of Colonial American Printers", en *Perspectives in American History,* núm. 9, 1975, pp. 127-225, y *The Press and the American Revolution,* ed. de Bernard Bailyn y John B. Hench, Worcester (MA), 1980, que contiene amplias referencias al trabajo sobre la historia temprana del libro en Estados Unidos.

[27] Para una visión general del trabajo reciente sobre la historia de los libros en Estados Unidos, véase Hellmut Lehmann-Haupt, *The Book in America,* ed. rev., Nueva York, 1952.

nocido, tiran los libros de cuentas y la correspondencia comercial, que son generalmente las fuentes de informaciones más valiosas para el historiador del libro. El Center for the Book de la Library of Congress está preparando una guía de los archivos de los editores. Si estas fuentes se preservan y se estudian, permitirán ver la historia de Estados Unidos desde una nueva perspectiva.

III. Impresores

El taller de la imprenta es la fase más conocida de la producción y difusión de libros porque ha sido un privilegiado objeto de estudio en el campo de la bibliografía analítica, cuyo propósito, según la definición de R. B. McKerrow y Philip Gaskell, es "dilucidar la transmisión de los textos explicando el proceso de la producción de los libros".[28] Los bibliógrafos han hecho valiosos aportes a la crítica textual, sobre todo en el conocimiento de Shakespeare, por medio de la elaboración de inferencias que se remontan de la estructura del libro al proceso de su impresión, y, de ahí, a un texto original, como los manuscritos perdidos de Shakespeare. D. F. McKenzie criticó recientemente esa línea de razonamiento.[29] Pero aunque no puedan reconstituir un Shakespeare primigenio, los bibliógrafos son capaces de demostrar la existencia de distintas ediciones de un texto y las diferentes etapas de una edición, una habilidad indispensable en los estudios de difusión. Sus técnicas también permiten descifrar los informes de los impresores y abren una fase archivística nueva en la historia de la imprenta. Gracias a los trabajos de McKenzie, Leon Voet, Raymond de Roover y Jacques Rychner, hoy tenemos una idea más clara de la forma en la que operaron las imprentas durante todo el período de la impresión manual (1500 a 1800 aproximadamente).[30] Hay que emprender otros trabajos sobre

[28] Philip Gaskell, *A New Introduction to Bibliography,* Nueva York y Oxford, 1972, prefacio. La obra de Gaskell ofrece una excelente visión general del tema.

[29] D. F. McKenzie, "Printers of the Mind: Some Notes on Bibliographical Theories and Printing House Practices", en *Studies in Bibliography,* núm. 22, 1969, pp. 1-75.

[30] D. F. McKenzie, *The Cambridge University Press 1696-1712,* 2 vols., Cambridge, 1966; Leon Voet, *The Golden Compasses,* 2 vols., Ámsterdam, 1969 y 1972; Raymond de Roover, "The Business Organization of the Plantin Press in the Setting of Sixteenth-Century Antwerp", en *De gulden passer,* núm. 24, 1956, pp. 104-120; Jacques Rychner, "A

períodos más recientes, y se pueden plantear nuevas preguntas: ¿cómo los impresores calculaban los gastos y organizaban la producción, sobre todo después del auge de la impresión de folletos y circulares y del periodismo? ¿Cómo cambiaron los presupuestos de los libros con la introducción del papel fabricado mecánicamente, en la primera década del siglo XIX, y del linotipo, en el curso de la década de 1880? ¿Cómo afectaron los cambios tecnológicos la organización del trabajo? ¿Qué papel desempeñaron en la historia del trabajo los oficiales jornaleros de imprenta, una fracción extraordinariamente articulada y militante de la clase trabajadora? La bibliografía analítica puede parecer hermética al lego, pero podría ofrecer una gran contribución a la historia social y literaria, sobre todo si se complementa con una lectura de los manuales y las autobiografías de los impresores, comenzando por las de Thomas Platter, Thomas Gent, N. E. Restif de la Bretonne, Benjamin Franklin y Charles Manby Smith.

IV. TRANSPORTISTAS

Poco se sabe sobre la manera en la que los libros llegaban a las librerías provenientes del taller del impresor. La carreta, la barcaza, el navío mercante, la oficina de correos y el ferrocarril acaso hayan influido en la historia de la literatura mucho más de lo que se sospecha. Aunque las facilidades de transporte hayan afectado poco a este ramo en los grandes centros de publicación como Londres y París, a veces determinaron el flujo y el reflujo de los negocios en las áreas apartadas. Antes del siglo XIX, los libros se enviaban generalmente en pliegos, para que el cliente los encuadernara a su gusto y según sus posibilidades económicas. Viajaban en grandes bultos, envueltos en papel grueso, y la lluvia y la fricción de las cuerdas los estropeaban con facilidad. Comparados con bienes como los textiles, su valor intrínseco era bajo, pero los gastos de envío eran altos, debido al tamaño y el peso de los pliegos. Por eso, con frecuencia, el envío influía mucho en

---

L'Ombre des Lumières: coup d'oeil sur la main-d'œuvre de quelques imprimeries du XVIII[e] siècle", en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century,* núm. 155, 1976, pp. 1925-1955, y "Running a Printing House in Eighteenth-Century Switzerland: the Workshop of the Société typographique de Neuchâtel", en *The Library,* 6ª serie, 1, 1979, pp. 1-24.

el precio total de un libro y ocupaba un lugar destacado en la estrategia de comercialización de los editores. En muchas partes de Europa, los impresores no contaban con que sus envíos llegaran a los libreros en agosto y septiembre porque en esta época los transportistas abandonaban la ruta para atender el trabajo en el campo. El comercio del Báltico solía detenerse después de octubre porque el hielo cubría los puertos. Las rutas se abrían o se cerraban en función de las presiones de la guerra, de la política, e incluso de las tasas de seguro. Una cantidad imponente de literatura no ortodoxa ha viajado clandestinamente desde el siglo XVI hasta el presente, de modo que su influencia ha variado en la medida de la eficacia del contrabando. Y otros géneros, como los *chapbooks* y los *penny dreadfuls,* circularon por sistemas de distribución especiales, que requieren un estudio más profundo, aunque los historiadores del libro han comenzado a allanar parte del terreno.[31]

V. Libreros

Gracias a algunos estudios clásicos –H. S. Bennett sobre los inicios de la Inglaterra moderna, L. C. Wroth sobre Estados Unidos durante la colonia, H.-J. Martin sobre la Francia del siglo XVII y Johann Goldfriedrich sobre Alemania–, es posible reconstruir un panorama de la evolución del comercio del libro.[32] Pero queda por realizar un gran trabajo en lo que concierne al librero como agente cultural, el intermediario entre la oferta y la demanda en su punto de encuentro clave. Aún no sabemos mucho sobre el mundo social e intelectual de hombres como Rigaud, sobre sus valores y sus gustos y sobre el lugar que

[31] Por ejemplo, véase J.-P. Belin, *Le Commerce des livres prohibés à Paris de 1750 à 1789,* París, 1913; Jean-Jacques Darmon, *Le Colportage de librairie en France sous le second empire,* París, 1972, y Reinhart Siegert, *Aufklärung und Volkslektüre exemplarisch dargestellt an Rudolph Zacharias Becker und seinem 'Noth-und Hülfsbüchlein' mit einer Bibliographie zum Gesamtthema,* Fráncfort del Meno, 1978.

[32] H. S. Bennett, *English Books and Readers 1475 to 1577,* Cambridge, 1952, y *English Books and Readers 1558-1603,* Cambridge, 1965; L. C. Wroth, *The Colonial Printer,* Portland, 1938; Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701),* 2 vols., Ginebra, 1969, y Johann Goldfriedrich y Friedrich Kapp, *Geschichte des deutschen Buchhandels,* 4 vols., Leipzig, 1886-1913.

ocupaban en sus comunidades. También operaban en el seno de redes comerciales que se desarrollaban y se fracturaban como las alianzas en el mundo diplomático. ¿Qué leyes regían el ascenso y la caída de los imperios comerciales de la edición? Una comparación de historias nacionales revelaría algunas tendencias generales, tales como la fuerza centrípeta de los grandes centros como Londres, París, Fráncfort y Leipzig, que atraían a las casas provinciales hacia sus órbitas, y la fuerza centrífuga que tendía a favorecer las alianzas entre los comerciantes de provincia y los proveedores de enclaves independientes como Lieja, Bouillon, Neuchâtel, Ginebra, Aviñón. Pero las comparaciones son difíciles porque el comercio operaba a través de instituciones diferentes en los distintos países, los cuales generaron diversas clases de archivos. Los informes de la London Stationer's Company, de la Communauté des Libraires et Imprimeurs de París y las ferias del libro de Leipzig y Fráncfort tuvieron gran influencia en los diversos cursos que la historia del libro ha tomado en Inglaterra, Francia y Alemania.[33]

Sin embargo, los libros se vendían por todas partes como artículos de consumo. Un estudio económico más osado de los libros abriría nuevas perspectivas a la historia de la literatura. James Barnes, John Tebbel y Frédéric Barbier han demostrado la importancia del elemento económico en el comercio del libro en Inglaterra, Estados Unidos y Francia durante el siglo XIX.[34] Pero se podría realizar un trabajo mayor; por ejemplo, sobre los mecanismos de crédito y las técnicas de negociación de las letras de cambio, sobre la defensa contra las suspensiones de pago y sobre el intercambio de hojas impresas en lugar de pago en especie. El comercio del libro, al igual que otros del Renacimiento y de diferentes épocas del inicio de los tiempos modernos, fue un juego de engaños, pero nosotros seguimos sin conocer sus reglas.

[33] Compárense Cyprian Blagden, *The Stationer's Company, A History, 1403-1959*, Cambridge, 1960; Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société...*, *op. cit.*, y Rudolf Jentzsch, *Der deutsch-lateinische Büchermarket nach den Leipziger Ostermesskatalogen von 1740, 1770 und 1800 in seiner Gliederung und Wandlung*, Leipzig, 1912.

[34] James Barnes, *Free Trade in Books: A Study of the London Book Trade Since 1800*, Oxford, 1964; John Tebbel, *A History of Book Publishing in the United States*, 3 vols., Nueva York, 1972-1978, y Frédéric Barbier, *Trois cents ans de librairie et d'imprimerie*, *op. cit.*

VI. Lectores

A pesar de una abundante literatura sobre su psicología, su fenomenología, su textología y su sociología, la lectura sigue siendo una actividad misteriosa. ¿Cómo comprenden los lectores el sentido de los signos que cubren la página impresa? ¿Cuáles son los efectos sociales de esa experiencia? Y ¿cómo ha evolucionado? Ciertos especialistas de las letras como Wayne Booth, Stanley Fish, Wolfgang Iser, Walter Ong y Jonathan Culler han hecho de la lectura un tema central de la crítica textual porque entienden la literatura como una actividad, la interpretación del significado en el seno de un sistema de comunicación, en lugar de como un canon de textos.[35] El historiador del libro podría servirse de sus nociones del público ficticio, de los lectores implícitos y de las comunidades de interpretación. Pero tal vez encuentre que sus observaciones están un poco limitadas en el tiempo. Aunque los críticos saben conducirse en la historia literaria –en particular la de la Inglaterra del siglo XVII–, parecen asumir que los textos afectan siempre del mismo modo la sensibilidad de los lectores. Sin embargo, el universo de un burgués londinense del siglo XVII es diferente al de un profesor estadounidense del siglo XX. La lectura misma ha cambiado de una época a otra. Se leía en voz alta y en grupos, o en secreto y con una intensidad inimaginable hoy en día. Carlo Ginzburg mostró todo el sentido que un molinero del siglo XVI fue capaz de inyectar a un texto y Margaret Spufford demostró que obreros aun más humildes llegaron a dominar la palabra impresa en la época de la *Areopagitica*.[36]

[35] Véase, por ejemplo, Wolfgang Iser, *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, Baltimore, 1974; Stanley Fish, *Self-Consuming Artifacts: The Experience of Seventeenth-Century Literature*, Berkeley y Los Ángeles, 1972, e *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge (MA), 1980; Walter Ong, "The Writer's Audience Is Always a Fiction", *PMLA (Publication of the Modern Language Association of America)*, núm. 90, 1975, pp. 9-21. Para una muestra de otras variaciones sobre estos temas, véase Susan R. Suleiman e Inge Crosman, *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

[36] Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, trad. de Anne y John Tedeschi, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980 [trad. esp.: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, trad. de Francisco Martín, 3ª ed., Barcelona, Muchnik, 1981]; Margaret Spufford, "First Steps in Literacy: The Reading and Writing Experiences of the Humblest Seventeenth-Century Spiritual Autobiographers", en *Social History*, núm. 4, 1979, pp. 407-435.

En toda la Europa de principios de los tiempos modernos, de las filas de Montaigne a las de Menocchio, los lectores le dieron sentido a los libros; no sólo los descifraron. La lectura era una pasión mucho antes de la *"Lesewut"* y de la *"Wertherfieber"* de la época romántica; y aún está impregnada de *Sturm und Drang*, a pesar de la moda de la lectura rápida y de la concepción mecanicista de la lectura en tanto codificación y decodificación de mensajes.

Pero los textos determinan la reacción de los lectores, por más activos que ellos sean. Como observa Walter Ong, las primeras páginas de *Los cuentos de Canterbury* y de *Adiós a las armas* crean un marco y sitúan al lector en un papel, que no puede evadir más allá de cuáles sean sus sentimientos sobre las peregrinaciones y las guerras civiles.[37] De hecho, la tipografía, como el estilo y la sintaxis, determinan las maneras en las que los textos portan significados. McKenzie demostró que el Congreve subido de tono y descontrolado de las primeras ediciones en cuarto se convirtió en el decoroso autor neoclásico de las *Works* de 1709 gracias al diseño del libro más que a causa de la eliminación de las partes censurables.[38] La historia de la lectura deberá tomar en cuenta las limitaciones que los textos imponen a los lectores tanto como las libertades que los lectores se toman con el texto. La tensión entre estas tendencias data de la época en que los hombres se confrontaron con los libros, y produjo efectos extraordinarios, como la lectura que Lutero hizo de los *Salmos*, Rousseau de *El misántropo* y Kierkegaard del sacrificio de Isaac.

Si bien es posible recapturar las grandes relecturas del pasado, la experiencia interior de los lectores comunes y corrientes siempre se nos puede escapar. Pero al menos deberíamos ser capaces de reconstruir gran parte del contexto social de la lectura. El debate relativo a la lectura en silencio durante la Edad Media ha arrojado una abundante evidencia sobre los hábitos de lectura,[39] y los estudios sobre las sociedades de lectura en Alemania, donde proliferaron en un grado extraordinario durante los siglos XVIII y XIX, han mostrado la importancia de la lectura

[37] Walter Ong, "The Writer's Audience Is Always a Fiction", *op. cit.*

[38] D. F. McKenzie, "Typography and Meaning: The Case of William Congreve", en *Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Buchwesens*, Hamburgo, Dr. Ernst Hauswedell, 1981, IV, pp. 81-125.

[39] Véase Paul Saenger, "Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Script and Society", en *Viator*, núm. 13, 1982, pp. 367-414.

en el desarrollo de un estilo cultural burgués diferenciado.[40] Asimismo, los especialistas alemanes han realizado grandes aportes a la historia de las bibliotecas y a los estudios sobre la recepción de todo tipo.[41] Siguiendo una idea de Rolf Engelsing, a menudo sostienen que los hábitos de lectura se transformaron a fines del siglo XVIII. Antes de esta *"Leserevolution"*, los lectores tendían a trabajar laboriosamente sobre un pequeño número de textos, especialmente la Biblia, una y otra vez. Luego recorrían todo tipo de materiales en busca de diversión más que de una enseñanza. El paso de la lectura intensiva a la lectura extensiva coincidió con una desacralización de la palabra impresa. El mundo comenzó a colmarse de materiales de lectura, y los textos empezaron a ser tratados como artículos susceptibles de ser desechados de manera tan natural como el periódico del día anterior. Esta interpretación acaba de ser rebatida por Reinhardt Siegert, Martin Welke y otros jóvenes investigadores, que descubrieron la lectura "intensiva" en la percepción de obras efímeras como los almanaques y los periódicos, en particular el *Noth-und Hülfsbüchlein* de Rudolph Zacharias Becker, un extraordinario *best seller* del *Goethezeit*.[42] Se sostenga o no, el concepto de una revolución de la lectura ha ayudado a alinear la investigación concerniente a la lectura con cuestiones generales de la historia social y cultural.[43] Se puede decir lo mismo sobre la investigación en torno al

[40] Véase *Lesegesellschaften und bürgerliche Emanzipation. Ein Europäischer Vergleich*, ed. de Otto Dann, Múnich, C. H. Beck, 1981, que cuenta con una muy completa bibliografía.

[41] Para ejemplos de trabajos recientes, véanse *Öffentliche und Private Bibliotheken im 17. und 18. Jahrhundert: Raritätenkammern, Forschungsinstrumente oder Bildungsstätten?*, ed. de Paul Raabe, Bremen y Wolfenbüttel, 1977. Buena parte del estímulo para los estudios recientes sobre la recepción proviene de la obra teórica de Hans Robert Jauss, sobre todo *Literaturgeschichte als Provokation*, Fráncfort del Meno, 1970 [trad. esp.: *La literatura como provocación*, Barcelona, Península, 1976].

[42] Rolf Engelsing, *Analphabetentum und Lektüre. Zur Sozialgeschichte des Lesens in Deutschland zwischen feudaler und industrieller Gesellschaft*, Stuttgart, 1973, y *Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500-1800*, Stuttgart, 1974; Reinhardt Siegert, *Aufklärung und Volkslektüre...*, *op. cit.*, y Martin Welke, "Gemeinsame Lektüre und frühe Formen von Gruppenbildungen im 17. und 18. Jahrhundert: Zeitungslesen in Deutschland", en *Lesegesellschaften und bürgerliche Emanzipation*, pp. 29-53.

[43] Para un ejemplo de esta alineación, véase Rudolph Schenda, *Volk ohne Buch*, Fráncfort del Meno, 1970; para ejemplos de obras más recientes, *Leser und Lesen im Achtzehntes Jahrhundert*, ed. de Rainer Gruenter, Heilderberg, 1977, y *Lesen und Leben*, ed. de Herbert G. Göpfert, Fráncfort del Meno, 1975.

nivel de alfabetización,[44] la cual ha permitido a los especialistas detectar el vago perfil de los diversos públicos lectores de los siglos XVII y XVIII y remontarse de los libros a los lectores en varios niveles de la sociedad. Mientras más bajo es el nivel, más intenso es el estudio. En la década de 1970, la literatura popular ha sido un tema de investigación predilecto,[45] a pesar de una creciente tendencia a cuestionar que los libros baratos como los de la *bibliothèque bleue* representaran una cultura autónoma de la gente común o de que se pueda distinguir claramente entre tendencias de la cultura de "elite" y de la cultura "popular". Hoy parece inadecuado considerar el cambio cultural como un movimiento de influencias lineales, o que va de arriba hacia abajo, pues las corrientes han subido y bajado, mezclándose y confundiéndose en su desarrollo. Personajes como Gargantúa, Cenicienta y el Buscón fueron y vinieron en las tradiciones orales, en los *chapbooks* y en la literatura sofisticada, cambiando de nacionalidad y de género.[46] Incluso es posible seguir las metamorfosis de personajes clásicos en los almanaques. ¿Qué revela la reencarnación del *Poor Richard* en *Bonhomme Richard* sobre la cultura literaria de Estados Unidos y Francia? Y ¿qué podemos aprender sobre las relaciones franco-alemanas siguiendo al Mensajero Cojo (*der hinkende Bote*) por medio del tráfico de almanaques del otro lado del Rin?

Las preguntas sobre quién lee qué, en qué condiciones, en qué momento y con qué efecto relacionan los estudios sobre la lectura con la sociología. El historiador del libro podría aprender a dar seguimiento a estas preguntas a partir de los trabajos de Douglas Waples, Bernard Berelson, Paul Lazarsfeld y Pierre Bourdieu. Podría respaldarse en la

[44] Véase François Furet y Jacques Ozouf, *Lire et écrire: L'Alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry*, París, 1978; Lawrence Stone, "Literacy and Education in England, 1640-1900", *Past and Present*, núm. 42, 1969, pp. 69-139; David Cressy, *Literacy and the Social Order: Reading and Writing in Tudor and Stuart England*, Cambridge, 1980; Kenneth A. Lockridge, *Literacy in Colonial New England*, Nueva York, 1974, y Carlo Cipolla, *Literacy and Development in the West*, Harmondsworth, 1969 [trad. esp.: *Educación y desarrollo en Occidente*, trad. de Ángel Abad Silvestre, Barcelona, Ariel, 1983].

[45] Para una revisión y síntesis de esta investigación, véase Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Nueva York, 1978 [trad. esp.: *La cultura popular en la Europa moderna*, trad. de Antonio Feros, Madrid, Alianza, 2005].

[46] Para un ejemplo de la visión anterior, en la que la *bibliothèque bleue* sirve de clave para entender la cultura popular, véase Robert Mandrou, *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles: La Bibliothèque bleue de Troyes*, París, 1964. Para una visión más compleja y actualizada, véase Roger Chartier, *Figures de la gueuserie*, París, 1982.

investigación sobre la lectura que floreció en la Graduate Library School de la Universidad de Chicago de 1930 a 1950 y que aún aparece en el informe Gallup.[47] Y como ejemplo de la tendencia sociológica en las obras históricas, podría consultar los estudios de Richard Altick, Robert Webb y Richard Hoggart sobre la lectura (y la ausencia de lectura) en la clase trabajadora inglesa durante los dos últimos siglos.[48] Todos estos trabajos desembocan en el problema más vasto referido a la manera en que la exposición a la palabra impresa afecta la manera en que piensan los hombres. La invención de los caracteres móviles, ¿transformó el universo mental del hombre? Posiblemente no exista respuesta satisfactoria alguna a esta pregunta, pues se refiere a demasiados aspectos diferentes de la vida en los inicios de la Europa moderna, como lo mostró Elizabeth Eisenstein.[49] Sin embargo, debería ser posible llegar a una comprensión más clara de lo que los libros significaron para la gente. Su uso en la toma de juramentos, en los intercambios de regalos, en la entrega de premios, en las atribuciones de legados ofrece pistas sobre su importancia en el seno de las diferentes sociedades. La iconografía de los libros podría indicar el peso de su autoridad, hasta para los trabajadores analfabetos, que permanecían sentados en la iglesia ante la imagen de las tablas de la ley de Moisés. El lugar de los libros en el folclore y el de los motivos folclóricos en los libros muestra que las influencias iban en ambos sentidos cuando las

[47] Douglas Waples, Bernard Berelson y Franklyn Bradshaw, *What Reading Does to People*, Chicago, 1940; Bernard Berelson, *The Library's Public*, Nueva York, 1949; Elihu Katz, "Communication Research and the Image of Society: The Convergence of Two Traditions", en *American Journal of Sociology*, núm. 65, 1960, pp. 435-440, y John Y. Cole y Carol S. Gold (eds.), *Reading in America 1978*, Washington DC, 1979. Para el informe Gallup, véase el volumen que publicó la American Library Association, *Book Reading and Library Usage: A Study of Habits and Perceptions*, Chicago, 1978. Gran parte de esta variedad más antigua de la sociología sigue pareciendo válida y se puede estudiar en conjunción con la obra de Pierre Bourdieu; véase en particular su libro *La distinction: Critique sociale du jugement*, París, 1979.

[48] Richard D. Altick, *The English Common Reader: A Social History of the Mass Reading Public 1800-1900*, Chicago, 1957; Robert K. Webb, *The British Working Class Reader*, Londres, 1955, y Richard Hoggart, *The Uses of Literacy*, Harmondsworth, 1960; 1ª ed., 1957.

[49] Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*, 2 vols., Cambridge, 1979. Para una discusión de la tesis de Eisenstein, véase Anthony T. Grafton, "The Importance of Being Printed", en *Journal of Interdisciplinary History*, núm. 11, 1980, pp. 265-286; Michael Hunter, "The Impact of Print", en *The Book Collector*, núm. 28, 1979, pp. 335-352, y Roger Chartier, "L'Ancien Régime typographique: Réflexions sur quelques travaux récents", en *Annales: Economies, sociétés, civilisations*, núm. 36, 1981, pp. 191-209.

tradiciones orales entraron en contacto con los textos impresos, y que los libros piden ser estudiados en relación con los otros medios de comunicación.[50] Las líneas de investigación pueden ir en diversas direcciones, pero, a fin de cuentas, todas deben desembocar en una mayor comprensión de la manera en que la imprenta ha moldeado los esfuerzos del hombre por comprender la condición humana.

Fácilmente pueden perderse de vista las más vastas dimensiones de la empresa porque a menudo los historiadores del libro se desvían por atajos esotéricos y especializaciones aisladas. Su trabajo puede estar tan fragmentado, incluso dentro de los límites de la literatura de un solo país, que podría parecer imposible concebir la historia del libro como un tema único, a estudiar desde una perspectiva comparativa a través de toda la gama de las disciplinas históricas. Sin embargo, los libros mismos no respetan los límites lingüísticos o nacionales. A menudo fueron escritos por autores que pertenecían a una república de las letras internacional, compuestos por impresores que no trabajaban en su lengua natal, vendidos por libreros que operaban más allá de las fronteras nacionales y leídos en una lengua por lectores que hablaban otra. Los libros se rehúsan también a que se los confine dentro de los límites de una sola disciplina cuando se los ve como objeto de estudio. Ni la historia, ni la literatura, ni la economía, ni la sociología, ni la bibliografía pueden hacer justicia a todos los aspectos de la vida de un libro. En consecuencia, por su naturaleza misma, la historia del libro debe ser internacional en sus dimensiones e interdisciplinaria en su método. Pero no debe carecer de coherencia conceptual, pues los libros pertenecen a circuitos de comunicación que operan siguiendo esquemas lógicos, más allá de cuán complejos puedan ser. Sacando a la luz estos circuitos, los historiadores pueden mostrar que los libros no se limitan a contar la historia; la hacen.

[50] Algunos de estos temas generales se abordan en Eric Havelock, *Origins of Western Literacy,* Toronto, 1976; *Literacy in Traditional Societies,* ed. de Jack Goody, Cambridge, 1968; Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind,* Cambridge, 1977 [trad. esp.: *La domesticación del pensamiento salvaje,* Madrid, Akal, 1985]; Walter Ong, *The Presence of the Word,* Nueva York, 1970, y Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France,* Stanford, 1975 [trad. esp.: *Sociedad y cultura en la Francia moderna,* trad. de Jordi Beltrán, Barcelona, Crítica, 1993].

VIII. LOS INTERMEDIARIOS OLVIDADOS DE LA LITERATURA*

TRAS HABERSE INDIGESTADO con teoría, los estudiosos de la literatura vuelven la vista hacia la historia. El "nuevo historicismo" y la "nueva historia literaria" anunciados en un reciente torrente de libros y artículos representa un esfuerzo por poner un alto a la obra de la deconstrucción y por basar el estudio de la literatura en una revaloración del pasado. ¿Pero cuál pasado? La vieja historia literaria rebanaba el tiempo en segmentos señalados por la aparición de grandes autores y grandes obras: *l'homme et l'oeuvre,* según la clásica fórmula francesa. El historiador de hoy necesita trabajar con una idea más amplia de la literatura, que tome en cuenta a los hombres y a las mujeres que hayan tenido algo que ver con las palabras en todas las esferas de la vida.

El folclore de la palabra incluye a las madres que cantan canciones infantiles, a los niños que repiten rimas al saltar a la cuerda, a los adolescentes que cuentan chistes obscenos y a los negros que intercambian insultos rituales (*"playing the dozens"*). Los historiadores tal vez prefieran dejarles esas personas a los antropólogos. Pero incluso si restringieran la literatura a la comunicación por medio de la letra impresa, su concepción de ella podría expandirse hasta incluir a algunas figuras poco familiares: los traperos, los fabricantes de papel, los tipógrafos, los conductores de carretas, los libreros y hasta los lectores. La literatura libresca pertenece a un sistema para producir y distribuir libros. Sin embargo, casi todas las personas que hacían funcionar ese sistema han desaparecido de la historia literaria. Los grandes hombres han aplastado a los intermediarios. Si se los ve desde la perspectiva de los transmisores de la obra, la historia literaria podría aparecer bajo una nueva luz.

* La versión original de este ensayo apareció en *The New Republic,* 15 de septiembre de 1986, pp. 44-50. He completado esa versión con algún material proveniente de "Sounding the Literary Market in Prerevolutionary France", en *Eighteenth-Century Studies,* núm. 17, verano de 1984, pp. 477-492.

Quisiera presentar este punto de vista por medio de la discusión de algunos de los personajes que he encontrado en los documentos de la Société typographique de Neuchâtel (STN), importante editora y mayorista de libros franceses durante las dos últimas décadas del Antiguo Régimen. Neuchâtel, un pequeño principado suizo en la frontera oriental de Francia, era el sitio ideal para producir el tipo de libros que no pasaban la censura en Francia, es decir, cualquier cosa que pudiera ofender a la Iglesia Católica, al Estado o a la moral convencional. Algunos libros de la STN –*La vida privada de Luis XV,* por ejemplo, o *Gazette noir par un homme que n'est pas blanc*– se las arreglaron para ofender a los tres y se convirtieron en *best sellers,* aunque también han quedado fuera de la historia literaria. Otros llegaron a ser clásicos de la Ilustración o bien se trataba de obras inofensivas, como libros de viajes o novelas sentimentales, que la STN pirateaba. Para los impresores suizos y sus clientes en el comercio del libro francés, la literatura era un negocio. Como dijo uno de ellos: "El mejor libro para un librero es un libro que vende".[1]

¿Cómo veían el negocio las personas involucradas en él? Consideremos al editor y sus empeños por obtener un manuscrito de sus autores. Los dos socios principales de la STN, Frédéric-Samuel Ostervald y Abraham Bosset de Luze, fueron a París en viaje de negocios en los momentos más álgidos de la Ilustración. A partir de los informes que enviaban a la oficina, se los puede seguir al cruzar la frontera francesa en carruaje, al encontrar un buen hotel, al ordenar el mantenimiento de sus pelucas, al contratar a un lacayo y al realizar sus rondas por el mundo literario.

Franceses por cultura, aunque provincianos y protestantes por temperamento, en un principio se sintieron un tanto abrumados por "esta ciudad inmensa y ruidosa". Requirieron de un guía para moverse en ella. Al ir a ver a los libreros, descubrieron que los parisinos sólo hacían negocios hasta las dos de la tarde y que nunca estaban si tenían que pagar una cuenta. Pero las noches compensaban las frustraciones del día. Luego de una cena, Ostervald escribió a casa: "A decir verdad, bebí algunos caldos, algo de champán, un poco de *hermitage*, algo de

[1] André de Versalles a la Société typographique de Neuchâtel, 22 de agosto de 1784, en los papeles de la Société typographique de Neuchâtel, Bibliothèque publique et universitaire, Neuchâtel, Suiza (en adelante, STN).

málaga; y sentado como estaba entre dos amistosas damas, mis ideas se confundieron un tanto".[2]

Los editores recabaron chismes literarios. D'Alembert les contó que le había pedido a Federico el Grande que celebrara una misa por el descanso del alma de Voltaire al poco tiempo de la muerte de este último. "De acuerdo –contestó Federico– aunque yo no creo mucho en la eternidad."[3]

Pero sobre todo hablaron de negocios. Hacían sus cálculos sobre la forma de mejorar los precios de los editores parisinos, reduciendo costos y beneficios, y luego se dedicaron a robarse a los mejores autores. Rápidamente se vieron inundados con las proposiciones que les hacían los escritores por encargo. "Ayer volvió a venir un autor más pobre que Job ofreciéndome en venta un manuscrito sobre los jesuitas", escribió Bosset. Pero tanto él como Ostervald preferían publicar los nombres más conocidos. Luego de tratar con Voltaire y Rousseau en Suiza, sabían cómo congraciarse con un filósofo. Entraron en *pourparlers* con D'Alembert, Raynal, Beaumarchais, Mably, Marmontel y Morellet. Incluso se acercaron a Benjamin Franklin con una estrategia para tratar de vender libros franceses en el Nuevo Mundo.[4]

Todo este afán no resultó en muchos contratos, pero ilustra el carácter de la edición como una actividad. Los editores siempre estaban metidos en negociaciones. Siempre se estaban cocinando una docena de asuntos, pero los que salían adelante eran la excepción: las transacciones que produjeron una reducida cantidad de literatura a partir de la nebulosa vastedad de literatura-que-pudo-haber-sido.

Una obra que surgió de las charlas en París fue *Du Gouvernement et des loix de la Pologne* (1781), de Gabriel Bonnot de Mably. Al igual que muchos otros autores, Mably sabía que su libro sería un *best seller;* y a cambio de su manuscrito sólo pidió cien ejemplares gratis. Pero el libro fracasó. La culpa fue de la STN, se quejó Mably en una discusión posterior por correo. En lugar de sacar provecho del interés del público en la partición de Polonia (1772), los suizos se habían atascado con su calendario de publicaciones.

[2] Ostervald y Bosset a la STN, 23 de mayo de 1775, y Ostervald a la STN, 11 de junio de 1775.

[3] Bosset a la STN, 16 de junio de 1780.

[4] *Ibid.*, 26 de mayo y 14 de abril de 1780.

Ostervald defendió a la STN con una breve relación de su investigación de mercado:

> Luego de imprimir un buen número de portadas y de muestras del índice, que enviamos a varios buenos libreros en París, Versalles, Lyon y Ruán, no encontré uno solo que hiciera un pedido. Todos dijeron que aunque estaban persuadidos del mérito de la obra, el público ya no se hallaba interesado en su tema. Tuve que recurrir a Alemania y a la Europa del norte; y tan pronto como estuve seguro de un centenar de pedidos, inicié el proceso de impresión. [...] Voilà, Monsieur, un desagradable tema de discusión.[5]

Los autores eran una especie difícil. Ostervald los encontraba "vanidosos". "Están hinchados de un conocimiento verdadero o fingido." Por ingeniosos que fueran en la sobremesa, al llegar a la firma del contrato daban la impresión de que los gobernaba la codicia. Incluso D'Alembert, quien era un conversador encantador, dejó en Bosset la impresión de alguien a quien "mucho le preocupa la parte lucrativa de su escritura".[6]

No es que los editores sufrieran de poco desarrolladas razones de interés. Ellos convirtieron la Ilustración en un negocio. Desde París, Ostervald y Bosset escribieron: "De nuevo tenemos que enfatizar que no es que sea difícil encontrar materiales para imprimir buenos, admirables, maravillosos; lo que sí resulta crucial, el objetivo supremo al que debemos aplicarnos, es a tener la seguridad, antes de imprimir, de que podamos convertir el texto en dinero en efectivo". Cuando las ganancias disminuían, los suizos cerraban imprentas, despedían trabajadores y vivían de lo que tenía su acervo. No se hacían ilusiones con la nobleza de la literatura como una vocación. "Este trabajo produce más bilis que cualquier otro", concluían. Al cabo de años de regatear con autores y de luchar con la competencia, Ostervald sintetizó así sus opiniones sobre la profesión: "No debe prometerse más mantequilla que pan, ni tampoco creer en nada que no se pueda ver con los propios ojos, ni contar con algo que no se tenga entre los dedos de la mano".[7]

[5] Ostervald a Mably, 7 de enero de 1781, y Ostervald a David-Alphonse de Sandoz-Rollin, 7 de enero de 1781.

[6] Ostervald a Charles-Joseph Panckoucke, 16 de noviembre de 1777, y Bosset a la STN, 17 de mayo de 1780.

[7] Ostervald y Bosset a la STN, 31 de marzo de 1780; Bosset a la STN, 12 de mayo de 1780; Ostervald y Bosset a la STN, 20 de febrero de 1780.

Estas observaciones sugieren una perspectiva desde un lugar en el circuito de las comunicaciones. Hubo muchas otras más. El expediente de Jean-Nicolas Morel, un fabricante de papel en la pequeña villa de Meslières en las montañas de Jura del Franco Condado, muestra cómo veía el negocio alguien que suministraba su materia prima. Morel llenaba sus cartas de palabrería, garrapateándolas con una indiferencia mayúscula hacia la ortografía y la gramática. Con dos temas era particularmente elocuente: la excelencia de su papel y su propia virtud. Le aseguraba a la STN que él no compraba más que los trapos de mejor calidad para su material (la húmeda pulpa con la que se fabricaba el papel). Morel tenía traperos que sabían cómo conseguir lo mejor de todo halagando a las sirvientas con lisonjas y obsequiándoles alfileres y prendedores. El agua de Morel era la más pura en toda la cordillera. Era el rey del ramo en el Franco Condado. Y a diferencia de sus competidores, nunca hacía trampa metiendo trapos de menor calidad en su cuba o deslizando pliegos defectuosos en resmas de menor peso. No, les aseguraba a los de Neuchâtel, a quienes tenía por piadosos calvinistas, que llevaba su negocio según los preceptos de san Pablo y el Sermón de la Montaña.

Sin embargo, si lo que querían era ahorrarse algunos sous del precio, Morel podía añadirle un poco de cal viva al material. Eso haría que las hojas se vieran tan blancas como las de un papel de primera, aunque eso implicaba un desafortunado efecto colateral: después de un tiempo, la tinta se volvía amarilla en las páginas. Por esta razón, el gobierno francés tenía prohibido el empleo de la cal viva en la producción de papel y castigaba a los infractores con una multa de 300 libras tornesas. Sin embargo, Morel estaba seguro de que no lo iban a descubrir, pues no había puesto su nombre ni su marca de agua en los moldes que había confeccionado –lo cual también era una violación de la ley–.

Los suizos no cayeron en la tentación, pero dejaron que Morel se saliera con la suya enviándoles pliegos ligeramente por debajo del peso –la calidad del papel la determinaban sobre todo el peso y la blancura– y luego le respondieron pagándole con letras de cambio de compañías relativamente débiles con fechas de vencimiento inusualmente distantes.

Morel contestó apelando al flanco sentimental de los editores. Su hijo había caído presa de una extraña enfermedad. Los médicos insistían en que sólo había una cura: el vino de Neuchâtel. Morel había inten-

tado todo tipo de medicamentos y todo tipo de bebidas: "borgoñas, málaga, *côte rôti, hermitage,* moscatel, tinto, alsaciano... hasta los buenos vinos del Condado". Nada sino el mejor Neuchâtel, blanco o tinto, funcionaría. Morel aceptaría dos barricas en lugar de las letras de cambio, y él mismo las recogería cuando enviara el siguiente pedido de papel.[8]

Y así siguieron las cartas; cada una de las partes regateando cuanto pudiera sacarle a la otra. Regateos como el anterior, en grandes cantidades, realizados con pasión y con sentido del humor, quedaron en todos los libros en la era de la imprenta común. Pero han permanecido ocultos a nuestra vista debido a que no habíamos tenido acceso a los archivos de los editores. El regateo con el papel resultaba de especial importancia debido a que éste representaba entre el 50% y el 70% de los costos de producción de los libros en los comienzos de la era moderna. Y los lectores de entonces se fijaban en el papel. Por lo general, compraban los libros sin empastar y revisaban con cuidado los pliegos, frotándolos entre los dedos, observándolos contra la luz, probando su textura, su color y su limpieza.

Asimismo, los lectores observaban detenidamente la impresión. Después de producir el volumen 15 de la *Encyclopédie* de Diderot, la STN recibió quejas de clientes que habían recibido ejemplares desfigurados por las huellas de los dedos de los impresores. Mientras examinaba un ejemplar en la biblioteca municipal de Neuchâtel, encontré la huella nítida de un pulgar en la página 635. La libreta de pagos del capataz mostraba que la página (pliego 4L) había sido impresa por un tal "Bonnemain". Él también aparecía en la correspondencia de la STN con los agentes reclutadores que le proveían trabajadores, los cuales iban pasando de un establecimiento a otro en la *tour de France* de la tipografía. Por ello pude conocer algo de la vida de esta persona.

Bonnemain –que como muchos impresores viajaba con un apodo– era normando y de cabello oscuro. Aprendió los trucos del oficio en las imprentas de París y luego se dedicó a ir de un sitio a otro. En Lyon conoció a la familia Kindelem –padre, madre e hijo–, que también se la pasaba viajando con períodos irregulares de empleo. Juntos emigraron hacia el norte a través de Bresse y el Franco-Condado hasta el pueblo de Dôle,

[8] Morel a la STN, 1° de julio de 1778.

donde consiguieron trabajo con un maestro impresor de nombre Tonnet. El más joven de los Kindelem sedujo a la vendedora del establecimiento, mientras los demás se enredaban en pleitos con Tonnet. Un día, luego de cobrar su paga semanal, arrojaron al suelo algunos pliegos impresos a la mitad y huyeron a Suiza, llevándose con ellos a la muchacha.

Unos días después aparecieron en Neuchâtel. Todos ellos trabajaron en la *Encyclopédie,* pero los Kindelem se metieron en problemas con el capataz de la STN y volvieron a partir. Bonnemain permaneció veinte meses en el establecimiento, uno de los períodos más largos entre los impresores de la STN. Sin embargo, Bonnemain no se esforzaba demasiado. La STN descubrió que ponía una excesiva cantidad de tinta en los tipos para obtener una impresión sin tener que hacer gran fuerza con la barra de la prensa: de ahí el origen de la huella del pulgar.

Al seguir esta huella hasta sus orígenes, es posible asomarse a las vidas que hay detrás del libro más importante de la Ilustración. La *Encyclopédie* fue una obra intensamente humana, realizada por artesanos como Bonnemain y por filósofos como Diderot. Merece la pena que se la estudie no sólo como texto sino también como un objeto físico, con imperfecciones y todo.[9]

También puede estudiarse la campaña para vender el libro. La STN promovió la *Encyclopédie* por medio de avisos y prospectos; pero se apoyó fundamentalmente en su correspondencia comercial, toda vez que los minoristas prestaban especial atención a la información que les llegaba por la red de rumores de su gremio. También escuchaban los discursos con que los vendedores intentaban persuadir a posibles clientes. Por lo tanto, en 1778, la STN mandó a uno de sus empleados, Jean-François Favarger, a una gira de ventas.

Viajó a caballo durante seis meses, cargando enciclopedias y todo lo demás que el editor tenía en su acervo, a lo largo de un itinerario que lo llevó a casi todos los pueblos importantes del sur y el centro de Francia. Fue duro. Favarger llevaba un juego de pistolas por si se topaba con alguno de los bandoleros que vivían de atracar el tráfico en el

[9] Tonnet a la STN, 12 de noviembre de 1777; STN a Tonnet, 16 de noviembre de 1777. Discuto este episodio y la impresión de la *Encyclopédie* en *The Business of the Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie 1775-1800,* Cambridge (MA), 1979, pp. 227-245. El nombre de Bonnemain es el único que aparece junto al pliego 4L en el libro de cuentas (*Banque des ouvriers*), pero los impresores trabajaban en parejas; por lo que es posible que la huella perteneciera al "segundo" de Bonnemain antes que a él mismo.

valle del Ródano. En Aix-en-Provence le llegaron informes de emboscadas realizadas por los trabajadores desempleados de la industria de la seda; por lo que cambió su ruta y llegó sin contratiempos a Toulon. Pero en Nimes tuvo que vérselas con otro problema: las llagas causadas por la silla de montar. Le provocaban tal dolor que temió tener que permanecer en cama, a pesar de la mejor ayuda que la medicina de entonces podía darle: "Un día me tienen que sangrar y otro purgar".[10]

El caballo empezó a cojear en Montpellier. En el camino a Toulouse, se puso a vomitar y se desplomó. El mal tiempo apareció a principios de octubre y al llegar a La Rochelle el hombre y la bestia estaban empapados hasta los huesos, al cabo de dos semanas de lluvia constante: "Los caminos estaban en tan malas condiciones que a duras penas podía completar siete leguas diarias, más que nada porque el pobre animal se hallaba tan débil que estaba a punto de desplomarse en cualquier momento". Favarger se deshizo finalmente del caballo en Loudoun. Como el animal tenía hinchazones y fisuras en las patas, lo vendió por sólo cuatro luises, y tuvo que pagar el doble de esa cantidad por un animal más recio. Éste aparece en la cuenta de gastos junto con el tratamiento para las llagas causadas por la silla de montar y las escapadas ocasionales a cabarets. Una vez que montó un caballo capaz de sobrellevar el clima y soportar su carga de catálogos, prospectos y ejemplares de muestra, Favarger reanudó su camino por el valle del Loira y las montañas de Jura sin mayores contratiempos. Volvió a la oficina a comienzos de diciembre, cubierto de lodo y cayéndose de cansancio.[11]

Fue un viaje difícil, pero sumamente edificante, ya que Favarger regresó con un conocimiento íntimo del mundo de los libros en la provincia. Aprendió a quitarse de encima al inspector del comercio del libro en Marsella, "un hombre sumamente malo, uno de esos que se comerían a su hermano con tal de no pasar hambre". En Lyon, en cambio, descubrió cómo despachar grandes embarques de libros prohibidos por medio de las oficinas de las autoridades. Dijon era otra gran capital del comercio clandestino, pero Toulouse, "un centro de fanatismo", debía eludirse. Sólo uno de sus libreros, La Porte, tenía títulos protestantes. "Revisan incluso todos los talleres de encuadernación para confiscar cualquier cosa que no sea perfectamente ortodoxa. Tienen el gremio

[10] Favarger a la STN, 8 de agosto de 1778.
[11] *Ibid.*, 21 de octubre de 1778.

más estricto que se pueda imaginar, y los propios libreros lo hicieron así denunciándose mutuamente con una saña difícil de creer." Toulon y Burdeos también resultaron decepcionantes, aunque por motivos económicos más que políticos, pues su comercio había sufrido muchísimo la guerra de Estados Unidos. La feria de Beaucaire había declinado como centro de intercambio y las ciudades más pequeñas resultaron sorprendentemente mal equipadas en términos de librerías. Carpentras, Viviers y Montélimar no tenían un solo comerciante. "Orange cuenta solamente con uno, un fabricante de pelucas de nombre Touït, quien no vende más que unas cuantas obras piadosas como una actividad paralela. Calamel, que aparece en la lista del almanaque de los libreros, es un comerciante de telas que solía vender libros pero que ya no se dedica a eso." Así, ciudad por ciudad, Favarger señaló el tipo de libros que circulaban y el reparto de personajes que los manipulaban.[12]

Para lograr una idea más clara de la demanda, Favarger tuvo que confrontar a sus clientes en sus cuevas. Pero le costó trabajo arrinconarlos:

> Una vez que se les hace una oferta, dicen que revisarán el catálogo, etcétera, y que vuelvas más adelante. Vuelves tres o cuatro veces, y el patrón nunca está. Si lo encuentras en la tienda, no ha tenido tiempo para considerar tus proposiciones. Por lo que otra vez hay que regresar de nuevo, ¿y para qué? Para nada, la mayor parte de las veces. Casi todos son así. Al forastero lo hacen ir de una punta a la otra del pueblo, y hacen sus tratos por la mañana, pues es raro dar con estos caballeros en sus tiendas después de la comida. Desearía poder ir más rápido, pero la gente con la que tengo que tratar se fascina tomando las cosas con calma, incluso cuando su negocio a duras penas produce algo. Nunca tienen tiempo para que las cosas sean más sencillas para el forastero.[13]

Los intermediarios culturales operaban en todas partes en escenarios como el anterior, distinguiendo oferta y demanda, filtrando el flujo de literatura antes de que ésta tomara la forma de libros cargados en carretas que viajaban hacia los lectores en la última parada de un sistema de distribución. Los agentes viajeros mantenían el sistema en movimiento, pero el movimiento se hacía más difícil cuanto más se involucraban en

[12] *Ibid.*, 15 de agosto, 13 de septiembre y 2 de agosto de 1778.
[13] *Ibid.*, 1° de octubre de 1778.

él. Favarger encontró que la eficiencia suiza poco servía contra el regateo mediterráneo tipo bazar. Pero no logró vender su mercancía a Buchet en Nimes ni a Mossy en Marsella, salió de sus establecimientos con un conocimiento más rico del mercado. Muchas veces se hizo una idea sobre lo que más valía la pena piratear. En Bourg-en-Bresse, por ejemplo, Vernarel lo urgió para que recomendara una reimpresión de "*Lois et constitutions de Pensilvanie,* traduit de l'anglais, dédié au docteur Franklin, chez Jombert et Cellot" [*Lois et constitutions de Pensilvanie*, traducido del inglés y dedicado al doctor Franklin, vendido por Jombert y Cellot]. Vernarel prometió encargar cincuenta ejemplares si la STN hacía una edición. Al llegar a la siguiente parada, Lyon, Favarger les presentó la propuesta a los libreros junto con el proyecto de una nueva edición de las obras de Condillac. Pero ningún librero mordió el anzuelo:

> Aquí nadie cree que valga la pena reimprimir la obra de Condillac. Dicen que Barret todavía tiene ejemplares de su edición. En cambio, se inclinan en favor de las obras de Riccoboni. Una nueva edición se vendería bien, si se la copiara de la de París. La demanda por ese producto nunca ha bajado. En cuanto al libro que Vernarel propuso, aquí nadie lo conoce y a nadie le interesa.

Favarger recibió la misma respuesta más adelante, en la librería de Brette en Grenoble: "Vi las *Lois de Pensilvanie* en su establecimiento; dice que aquí a nadie le interesa. No es más que una compilación de regulaciones y cosas así, [...] el tipo de material que sólo se vende cuando aparece por primera vez. Lo que él cree que deberíamos reimprimir es el *Diccionario de Química*".[14]

Las opiniones variaban y la demanda lucía diferente en los distintos lugares. Pero unas cuantas obras parecían estar destinadas a convertirse en *best sellers* en todas partes; sobre todo, las *Confesiones* de Rousseau. Aún no se habían publicado, pero todos los libreros, con mucha razón, estaban convencidos de que los editores se peleaban en secreto el manuscrito, y todos clamaban por ejemplares. Tras consultar los rumores en Lyon, Valence, Orange, Aviñón, Nimes y Marsella, Favarger informó: "Todo el mundo me pide las memorias de J. J. Rousseau, y todo el mundo

[14] Favarger a la STN, 11, 21 y 26 de julio de 1778.

cree firmemente que existen, si no en París, con seguridad en Holanda. Sería un libro del que habría que hacer tres mil ejemplares, si se lograra conseguirlo a tiempo". El diálogo continuó en estos mismos términos a lo largo de un amplio trecho del reino. Al regresar a Neuchâtel, Favarger había aprendido más sobre las condiciones sociales de la literatura del siglo XVIII que lo que podría esperar saber cualquier historiador.[15]

Una vez que trabajadores como Bonnemain imprimían los libros y agentes viajeros como Favarger los vendían, la mercancía debía llegar a los clientes en toda Europa. Cerca de la mitad de los clientes de la STN eran libreros minoristas en Francia; y una buena parte de los libros que encargaban eran ilegales, ya fueran ediciones piratas de obras inofensivas publicadas en Francia o bien textos prohibidos que no podían venderse abiertamente ni enviarse sin medidas precautorias: contrabandear, decimos nosotros; "asegurar", como se conocía en el comercio del libro ilegal del siglo XVIII.

Los empresarios ("aseguradores") hacían un contrato con la STN para pasar los libros por la frontera francesa. Empleaban equipos de "cargadores", les daban de beber fuerte en alguna posada en el lado suizo de la frontera y los enviaban por los caminos de las montañas con mochilas de libros a la espalda, que entregaban en depósitos secretos del lado francés. Ahí, un agente francés transfería los libros a cajones y los enviaba a los libreros en todo el reino como mercancía doméstica con falsos documentos de embarque. La frontera era patrullada por escuadrones ambulantes del servicio de aduanas. Si atrapaban a uno de los cargadores, le confiscaban los libros y el asegurador tenía que pagar una compensación a la STN. Al cargador podían marcarle en el cuerpo las letras GAL, que significaban *galérien,* y enviarlo encadenado a remar en las galeras, ya fuera por unos cuantos años o por el resto de su vida si reincidía en la falta.

Por tanto, los seguros eran un negocio duro y los comerciantes que lo manejaban pedían cuotas muy elevadas, calculando con precisión los márgenes de ganancia y riesgo. Guillon *l'aîné,* un asegurador de Clairvaux, cobraba el 16% del valor de la mercancía por cruzar la frontera. Sus hombres llevaban los libros en la espalda en cargas de 80 libras, de 70 libras cuando la nieve era espesa. En marzo de 1773, atraparon a dos

[15] *Ibid.*, 15 de agosto de 1778.

de ellos, incluido su "jefe". Guillon temió no poder sacarlos nunca de prisión porque el obispo de Saint-Claude se interesó especialmente en el caso, y entre los libros iba la novela utópica de Mercier, *El año 2440,* que no dejaba bien parada a la Iglesia. Guillon pagó la debida compensación, a razón de unas 240 libras tornesas –más o menos el salario de medio año de un trabajador de la STN– y sermoneó a la STN sobre su buena fe como comerciante: "Digo que soy honesto y derecho. [...] Me contrariaría el haberles hecho perder siquiera un centavo". Entonces subió su cuota al 20% del valor. No se sabe lo que les sucedió a los cargadores.[16]

Las dificultades no terminaban en el momento en el que los libros llegaban a los establecimientos de los minoristas, pues los libreros tenían que venderlos y pagar sus cuentas a la STN, que a su vez empleaba el dinero para remunerar a los impresores, los papeleros y los autores de las siguientes obras en la línea de producción. Al librero se lo podría considerar como el intermediario más importante de todo este sistema, pues operaba en el área crucial en la que la oferta se encontraba con la demanda.

Los libreros eran de muchas variedades. Algunos constituían pilares de la sociedad, otros vivían de su ingenio en el lado oscuro de la ley. Tengo cierta debilidad por estos últimos, cuya manera de hacer negocios puede verse en el caso de Nicholas Gerlache.

Gerlache empezó en la vida como curtidor. La curtiduría lo llevó a la encuadernación; la encuadernación, a la venta de libros; la venta, al contrabando, y el contrabando, a la cárcel. En su ficha policíaca, aparece como el dirigente de una banda de contrabandistas que operaba en la frontera nororiental de Francia: "Habita el albañal del Parnaso, vive a costa de su inmundicia, y alienta el enjambre de insectos que cubren el área de la frontera y que amenazan con expandirse por todo el reino". (La policía del Antiguo Régimen favorecía una forma de expresión más literaria que la de sus sucesores en el siglo XX.)[17]

Tras su liberación en 1767, Gerlache prometió ir por el buen camino. Volvió a la curtiduría en Metz y los informes de los espías de la policía indicaban que se alejó de los "libros malos", como los llama-

[16] Guillon a la STN, 4 de octubre de 1773 y 1° de octubre de 1774.

[17] Joseph d'Hémery a A.-R.-J.-G. Gabriel de Sartine, teniente general de la Policía, informe sin firma fechado el 11 de julio de 1765, Bibliothèque Nationale, Ms. fr. 22096.

ban. (Para los profesionales del ramo, eran "libros filosóficos".) Para 1770, iba en ascenso. Gerlache había cortejado y conquistado a una joven que le dio una dote de 2.400 libras tornesas –una buena suma para una novia en las filas superiores de las clases bajas– y una simpática suegra.[18]

La joven pareja decidió montar una pequeña librería y taller de encuadernación. La madre de la novia adelantó 800 libras para las pieles y la dote se fue en el mobiliario, la renta y el equipo de encuadernación. El acervo de la librería provino de J. L. Boubers, un editor y mayorista de Bruselas que se especializaba en "libros filosóficos" y que entonces cooperaba con la STN en una edición del notable *Sistema de la naturaleza* de D'Holbach.

En este punto, Gerlache apareció en la correspondencia en Neuchâtel. En sus cartas luce como un serio joven muy trabajador decidido a iniciar un negocio y hacer algo con su vida.

> Soy de una familia que ha atravesado tiempos difíciles y que ahora no tiene nada. Me vi obligado a aprender el oficio de curtidor; pero lleno de ardor por el comercio, con gusto abandoné mi profesión para aceptar la oferta que me hizo M. Boubers. [...] Y ahora he puesto en mi negocio los cien luises que recibí al casarme con la persona que soy feliz de poseer y que parece haber nacido para el trabajo y el comercio.[19]

Hay que reconocer el hecho de que Gerlache trataba de impresionar a un proveedor y de obtener algún crédito. Pero la STN hizo algunas pesquisas entre los comerciantes locales y ellos lo describieron como "un joven que trabaja duro y que es de una conducta correcta". Por 803 libras, Gerlache compró una *lettre de maîtrise*, que le daba el derecho a participar en el comercio del libro bajo la supervisión del gremio en la cercana Nancy. Estableció líneas de abastecimiento con la STN y con la Société typographique de Sarrebruck así como con Boubers en Bruselas. Compró un caballo y una carreta, y se puso a vender libros en los alrededores mientras su esposa cuidaba la tienda en Metz. También fundó un club de lectura (*cabinet littéraire*), en el que la gente de la ciudad, en particular los soldados de un destacamento local, podían leer

[18] Bonin a D'Hémery, 28 de junio de 1767, *ibid.*
[19] Gerlache a la STN, 19 de junio de 1772.

cualquier cosa en la tienda por 3 libras mensuales –poco más que el salario diario de un carpintero calificado–.[20]

Gerlache llevaba un cargamento general de libros, pero al parecer se especializaba en la variedad de libros "malos", o "filosóficos", que cinco años antes lo habían metido en problemas con la policía. Sus cartas indican que su clientela estaba ansiosa por la fruta más prohibida: el ateísmo (*Sistema de la naturaleza, Tratado de los tres impostores*), la pornografía (*Teresa filósofa*) y el escándalo político (*Le Gazetier cuirassé*).

La correspondencia de Gerlache permite seguir la suerte del pequeño negocio mes a mes. El primer año fue particularmente duro, puesto que llevó tiempo formar una clientela. Pero el club de lectura trajo un flujo prometedor de clientes durante el segundo año, aunque Gerlache se viera obligado a estar lejos de casa en expediciones de venta prolongadas y difíciles. Asimismo, realizó algo de contrabando para Boubers, quien, según resultó, prefería que Gerlache le llevara libros en lugar de venderlos al menudeo. Las relaciones con Bruselas se agriaron y el suministro del noroeste se secó. Pero Gerlache afianzó su alianza con la Société typographique de Sarrebruck. Para junio de 1772, su club de lectura ya había crecido hasta los 150 miembros, y él calculaba que la tienda le producía 2.400 libras al año, lo suficiente para alimentar a una familia.

Los Gerlache se preparaban para acomodar a un recién nacido en los altos de la tienda. Pero cuando madame Gerlache se acercaba al término de su embarazo, su madre cayó peligrosamente enferma. "Me encuentro en un momento crítico", escribió Gerlache a la STN. "Mi suegra está a punto de morir y mi esposa de dar a luz, y me temo que la muerte de su madre le cause un serio daño." La madre y el bebé salieron adelante, pero la suegra murió. Esta última dejó 6.000 libras, y Gerlache empezó a hacer pedidos en cantidades mayores, pagando por medio de letras de cambio con vencimiento a los doce o dieciocho meses.[21]

Gerlache sobrepasó en breve sus capacidades. Cuando en 1773 el destacamento de soldados en el cual se encontraban algunos de sus mejores clientes fue transferido, Gerlache entendió que no iba a poder pagar algunas de las letras. Suplicó una prórroga, jurando que "preferiría morir a permitir que una sola de mis letras quedara sin saldarse".[22]

[20] C. C. Duvez a la STN, 29 de octubre de 1773.
[21] Gerlache a la STN, 6 de julio de 1772.
[22] *Ibid.*, 13 de agosto de 1772.

Pero unos meses después tenía la espalda contra la pared y luchaba por su vida. El tono de las cartas cambió. Si alguno de sus acreedores trataba de hundirlo, les advirtió, "prenderé fuego a todo lo que tengo para impedir que la ley lo embargue". Le suplicó a la STN que le enviara libros más audaces "en el género del *Sistema social*" –un tratado radical escrito por el barón D'Holbach– para así poder capitalizar la demanda de libros prohibidos. Pero cuando la STN se dio cuenta de que Gerlache estaba asumiendo riesgos mayores, se negó a ampliar su crédito. En octubre de 1774, su proveedor en Saarbrücken quebró: un desastre, informó Gerlache, que "me hunde en una situación desesperada". Arregló la separación legal de su mujer para que sus acreedores no pudieran reclamar lo que le pertenecía a ella. Y en noviembre desapareció, dejando atrás a su mujer y a su hijo.[23]

No hay un librero al que sea posible tomar para tipificar el género, pero he encontrado numerosas carreras que concluyeron igual que la de Gerlache. Pascot de Burdeos: "ha huido"; Brotes de Anduze: "fugitivo"; Boyer de Marsella: "ya no existe aquí, huyó para América"; Planquais de Saint-Maixant: "se dice que se enroló en el ejército"; Blondel de Bolbec: "huyó, fue citado ante la justicia por el pregonero de la ciudad dándole a un tambor"; la viuda Reguilliat de Lyon: en quiebra y escondiéndose para "mantener a mi persona en algún lugar seguro evitando de esta forma los horrores de la prisión"; el empleado de Boisserand en Roanne: desaparecido con la caja del dinero, "de tal manera que me es imposible arrestarlo". Luego el propio Boisserand: "se fue del pueblo porque no pudo pagar sus deudas. [...] Su pobre mujer me pide que solicite vuestra piedad [...] porque él trabajó duro y vivió miserablemente toda su vida y dejó varias criaturas incapaces de valerse por sí mismas"; Jarfaut de Melun: "Este librero desapareció hace tres años, se enroló para ir a las colonias, dice la gente. Su mujer y sus hijos, quienes viven de la caridad aquí, no han recibido ninguna noticia de él. Tal vez haya muerto. [...] Lo único cierto es que la esposa de Jarfaut y sus cinco hijos viven en la pobreza más espantosa".[24]

[23] *Ibid.*, 5 de enero de 1773, 2 de enero de 1774 y 13 de octubre de 1774.

[24] Rocques a la STN, 24 de julio de 1779 (sobre Pascot); Batilliot a la STN, 26 de enero de 1781 (sobre Brotes); Favarger a la STN, 15 de agosto de 1778 (sobre Boyer); *ibid.*, 28 de octubre de 1778 (sobre Planquais); Grand Lefebvre a la STN, 4 de junio de 1781 (sobre Blondel); Veuve Reguilliat a la STN, 5 de julio de 1771; Boisserand a la STN, 31 de mayo de 1777;

Claro que numerosos libreros permanecieron "sólidos", para emplear uno de sus términos predilectos. Pero me impresiona cuántos quebraron. Antes de la responsabilidad limitada y de la revolución industrial, el capitalismo acusaba una alta tasa de bajas entre los empresarios. Los grandes hombres de negocios y los pequeños comerciantes con frecuencia se jugaban todo lo que tenían; y cuando perdían, lo perdían todo. La última carta en muchos de los expedientes en Neuchâtel proviene de una esposa abandonada o de un amigo de la familia, y cierra con la frase que en el siglo XVIII se refería al abandono de cualquier esperanza: "Dejó sus llaves debajo de la puerta".[25]

Estos breves vistazos a las vidas de los intermediarios literarios ¿modifican la imagen que tenemos de la literatura? No puedo sostener que las obras de Voltaire y de Rousseau adquieran un nuevo significado si uno sabe quién las vendía; pero al conocer a Ostervald, Bosset, Morel, Bonnemain, Favarger, Guillon y Gerlache, es posible sentir los libros como artefactos del siglo XVIII. Es crucial, desde luego, estudiar las ediciones originales. Al comprenderlas en toda su materialidad, se puede captar algo de la experiencia de la literatura de hace dos siglos.

Acaso suene a misticismo, pero acaso también disperse algo de la mistificación que se instaló con la visión de la historia literaria a partir del gran hombre, del gran libro. Los grandes libros pertenecen a un canon de clásicos seleccionados de manera retrospectiva en el transcurso de los años por los profesionales que se hicieron cargo de la literatura, esto es, por los críticos y los profesores universitarios cuyos sucesores ahora se dedican a deconstruirlo. Es posible que este tipo de literatura nunca existiera más que en la imaginación de los profesionales y de sus alumnos.

Para los franceses del siglo XVIII, la literatura –o la república de las letras, como habrían dicho ellos– incluía ciertamente a Voltaire y a Rousseau. Pero asimismo incluía a Pidansat de Mairobert, Moufle d'Angerville y a una multitud de escritores que han desaparecido de la

---

Chatelus a la STN, 20 de febrero de 1781 (sobre Boisserand), y Perrenod a la STN, 21 de abril de 1781 (sobre Jarfaut).

[25] Revol a la STN, 16 de febrero de 1782, informando sobre la desaparición de un librero de Falaise de nombre Gaillard.

historia literaria. Sus obras estuvieron en los estantes del siglo XVIII junto a *Cándido* y *El contrato social*. Una lista de *best sellers* del Antiguo Régimen debería incluir *El año 2440, Teresa filósofa* y muchos otros "libros malos". ¿Cuán malos eran? Hoy se leen muy bien. Y lo que resulta más importante: abren la posibilidad de releer la historia literaria. Y si se los estudiara en conexión con el sistema para producir y difundir la palabra impresa, nos podrían obligar a repensar nuestra noción de la literatura misma.

IX. PRIMEROS PASOS HACIA UNA HISTORIA DE LA LECTURA*

OVIDIO ACONSEJA cómo leer una carta de amor:

> El vado exploren las voces escritas en tablas de abeto,
> reciba los enviados signos la esclava idónea.
> Mira, y en lo que leas, de las mismas palabras infiere
> si finge o, angustiado, te ruega desde el alma.

El poeta romano podría ser uno de nosotros. Se refiere a un problema que podría darse en cualquier época, que parece existir al margen del tiempo. Al leer sobre la lectura en el *Arte de amar,* nos parece escuchar una voz que se dirige directamente a nosotros desde una distancia de dos mil años.

Pero mientras más escuchamos, la voz suena más extraña. Ovidio pasa a recetar técnicas para comunicarse con un amante a espaldas del marido.

> La esposa, a su hombre tema; tenga fija custodia la esposa;
> conviene esto; esto leyes y guía y pudor ordenan.
> Que seas guardada aun tú, a quien ha poco redimió la varilla,
> ¿quién sufrirá? A mis ritos, para que engañes, ven.
> Sólo asista una cierta voluntad; aunque tantos te observen
> cuantos ojos tuviera Argos, darás engaños.
> ¿Que puedas escribir impedirá el custodio, sin duda,
> como se te dé el tiempo para tomar un baño?
> ¿Cuando tu cómplice puede portar las escritas tablillas
> que oculte una ancha faja sobre su tibio seno?
> ¿Cuando pueda ocultar las hojas en la pierna ligadas,
> y bajo el pie ceñido llevar los blandos signos?

* Este ensayo se publicó originalmente en *Australian Journal of French Studies,* núm. 23, 1986, pp. 5-30.

> Precaviere esto el guardia, la espalda por hoja la cómplice
> ofrezca, y las palabras sobre su cuerpo lleve.[1]

Se espera del amante que desnude a la sierva y que lea en su cuerpo, lo cual no es exactamente el tipo de comunicación que hoy asociamos a la escritura de cartas. A pesar de su impresionante vigencia, el *Arte de amar* nos dispara a un mundo que imaginamos con dificultad. Para entender el mensaje hay que saber algo de la mitología romana, de las técnicas de escritura y de la vida cotidiana. Haría falta que nos pudiéramos imaginar a nosotros mismos en el lugar de la esposa de un patricio romano y apreciar el contraste entre la moral formal y las costumbres de un mundo entregado a la sofisticación y el cinismo en una época en la que se predicó el Sermón de la Montaña en una lengua bárbara incomprensible para el oído romano.

Leer a Ovidio es confrontar el misterio de la lectura misma. La lectura, dentro y fuera de casa, es actividad que compartimos con nuestros ancestros pero que, al mismo tiempo, no puede ser igual a la que ellos experimentaron. Nosotros podemos gozar la ilusión de salirnos del tiempo para entrar en contacto con autores que vivieron hace siglos. Pero aun cuando sus textos nos hayan llegado intactos –algo casi imposible si consideramos la evolución del formato y de los libros como objetos físicos–, nuestra relación con esos textos no puede ser la misma que la de los lectores en el pasado. La lectura tiene una historia. Pero ¿cómo podemos recobrarla?

Podríamos empezar por investigar los archivos en busca de lectores. Carlo Ginzburg halló a uno, un humilde molinero de la región de Friuli del siglo XVI, en los papeles de la Inquisición. Procesado por herejía, el inquisidor le preguntó a su víctima por sus lecturas. Menocchio respondió con una serie de títulos y de comentarios elaborados sobre ellos. Al comparar los textos y el comentario, Ginzburg descubrió que Menocchio había leído muchos relatos bíblicos, crónicas y libros de viaje del tipo de los que había en numerosas bibliotecas patricias. Menocchio no recibió

[1] Ovidio, *Ars Amatoria*, libro III, vv. 469-472, 613-626. Seguí la traducción de J. H. Mozley en *The Art of Love and Other Poems*, Londres, 1929, modificándola en algunos lugares con la versión más moderna de Héguin de Guerle, *L'Art d'aimer*, París, 1963. El resto de las traducciones en este ensayo son mías. [La versión en español corresponde a *Arte de amar. Remedios del amor*, introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, México, UNAM, 1975. (N. de T.)]

simplemente los mensajes que descendían por la escala social. Leía agresivamente, transformando los contenidos del material a su alcance en una visión del mundo radicalmente no cristiana. Es objeto de debate que esta visión pueda remontarse, como pretende Ginzburg, a una antigua tradición popular; pero él demostró, ciertamente, que se puede estudiar la lectura como una actividad de la gente común de hace cuatro siglos.[2]

Encontré a un buen lector de clase media en mi propia investigación sobre la Francia del siglo XVIII. Era un mercader originario de La Rochelle de nombre Jean Ranson y apasionado admirador de Rousseau. Ranson no sólo leía a Rousseau y lloraba: incorporó las ideas de Rousseau a la trama de su vida: cuando estableció su negocio, se enamoró, contrajo matrimonio y educó a sus hijos. La lectura y la vida corrieron juntas como *leitmotiv* en una rica serie de cartas que Ranson escribió entre 1774 y 1785, y que muestran cómo se asimiló el rousseaunismo en el estilo de vida de la burguesía de la provincia durante el Antiguo Régimen. Rousseau recibió un cúmulo de cartas de lectores como Ranson después de la publicación de *La nueva Eloísa*. Ésta fue, creo, la primera andanada de cartas de admiradores en la historia de la literatura, aunque Richardson ya había logrado algunas reacciones impresionantes en Inglaterra. El correo revela que los lectores respondieron igual que Ranson por toda Francia y que, además, sus respuestas se adaptaban a las que Rousseau había requerido en los dos prefacios de su novela. Les había dado instrucciones a sus lectores sobre cómo leerla. Les había asignado papeles y dado una estrategia para comprender su novela. La nueva manera de leer funcionó tan bien que *La nueva Eloísa* se convirtió en el mayor *best seller* del siglo, la fuente individual más importante de la sensibilidad romántica. Hoy esa sensibilidad está muerta. Ningún lector moderno puede pasarse llorando los seis volúmenes de *La nueva Eloísa* como lo hicieron sus predecesores hace dos siglos. Pero en su momento, Rousseau cautivó a toda una generación de lectores al revolucionar la lectura misma.[3]

[2] Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, trad. de Anne y John Tedeschi, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980 [trad. esp.: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, trad. de Francisco Martín, Barcelona, Muchnik, 1981].

[3] Robert Darnton, "Readers Respond to Rousseau: The Fabrication of Romantic Sensitivity", en *The Great Cat Massacre and Other Episodes of French Cultural History*, Nueva York, 1984, pp. 215-256 [trad. esp.: "Los lectores le responden a Rousseau: la creación de la sensi-

Los ejemplos de Menocchio y Ranson sugieren que leer y vivir, construir textos y darle sentido a la vida, estuvieron relacionados mucho más íntimamente al comienzo de la época moderna que ahora. Pero antes de sacar conclusiones, necesitamos trabajar en más archivos, comparar los relatos que hacen los lectores sobre su experiencia con los protocolos de lectura de sus libros y, cuando sea posible, con su conducta. Se creía que el libro *Las tribulaciones del joven Werther* había suscitado una ola de suicidios en Alemania. ¿No es momento de examinar con otros ojos la fiebre de Werther? Los prerrafaelistas en Inglaterra ofrecen casos semejantes en los que la vida imita al arte, tema que puede seguirse desde el *Quijote* hasta *Madame Bovary* y *Miss Lonely Hearts*. En cada uno de estos casos se podría desarrollar la ficción y compararla con documentos: notas suicidas reales, diarios y cartas al editor. Las cartas de los autores y los archivos de los editores son fuentes de información ideales para acceder a los lectores verdaderos. Hay docenas de cartas de lectores en la correspondencia publicada de Voltaire y Rousseau y en los papeles inéditos de Balzac y Zola.[4]

En pocas palabras, sería posible desarrollar una historia y una teoría de la respuesta del lector. Posible, pero no fácil, pues los documentos rara vez muestran a los lectores en acción, en el acto de sacarle sentido a los textos, y los documentos son textos en sí mismos, que también requieren interpretación. Pocos de estos documentos tienen la riqueza necesaria para darnos acceso, aunque sea indirecto, a los elementos cognitivos y afectivos de la lectura, y unos cuantos casos excepcionales tal vez no basten para reconstruir las dimensiones internas de esa experiencia. Pero los historiadores del libro ya han sacado una gran cantidad de información sobre la historia externa de la lectura. Al estudiarla como fenómeno social, pueden responder a las preguntas de "quién", "qué, "dónde" y "cuándo", que pueden ser de gran ayuda para abordar los más difíciles "por qué" y "cómo".

Los estudios sobre quién leyó qué en diferentes momentos se dividen en dos grandes tipos: el macro- y el microanálisis. El macroanálisis

---

bilidad romántica", en *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, trad. de Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 216-267].

[4] Para ejemplos de estos temas, véase Kurt Rothmann, *Erläuterungen und Dokumente: Johann Wolfgang Goethe: Die Lieden des jungen Werthers*, Stuttgart, 1974, y James Smith Allen, "History and the Novel: *Mentalité* in Modern Popular Fiction", en *History and Theory*, núm. 22, 1983, pp. 233-252.

ha florecido sobre todo en Francia, en donde se alimenta de la sólida tradición de la historia social cuantitativa. Henri-Jean Martin, François Furet, Robert Estivalis y Frédéric Barbier siguieron la evolución de los hábitos de lectura desde el siglo XVI hasta el presente, por medio de series de largo plazo que estructuraron a partir del *dépôt légal,* de los registros de los privilegios de los libros y del anuario *Bibliographie de la France*. En las curvas de sus gráficos se pueden ver muchos fenómenos intrigantes: el descenso del latín, el surgimiento de la novela, la fascinación general con el mundo inmediato de la naturaleza y con los mundos distantes de los países exóticos que se extendieron entre todo el público educado entre el tiempo de Descartes y el de Bougainville. Los alemanes desarrollaron series estadísticas aun más largas, gracias a una fuente particularmente rica: los catálogos de las ferias del libro en Fráncfort y Leipzig, que van desde mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XIX. (El catálogo de Fráncfort se publicó ininterrumpidamente de 1564 a 1749, y el catálogo de Leipzig, que data de 1594, después de 1797 puede reemplazarse por el *Hinrichssche Verzeichnisse*.) Aunque los catálogos son desiguales, ofrecen un índice general de la lectura en Alemania a partir del Renacimiento; y una serie de historiadores del libro alemanes los han trabajado desde que Johann Goldfriedrich publicó su monumental *Geschichte des deutschen Buchhandels* en 1908-1909. El mundo de habla inglesa no cuenta con una fuente semejante; pero para después de 1557, cuando Londres comenzó a dominar la industria de la impresión, los papeles de la London Stationers' Company les han ofrecido a H. S. Bennett, W. W. Greg y otros una gran cantidad de material para trazar el desarrollo del comercio del libro inglés. Aunque la tradición bibliográfica británica no ha sido favorable a la compilación de estadísticas, hay una gran cantidad de información cuantitativa en los catálogos de títulos que empezaron a publicarse a partir de 1475. Giles Barber elaboró algunos gráficos similares a los franceses a partir de los registros aduanales. Y Robert Winans y G. Thomas Tanselle han medido el alcance de la lectura en los comienzos de Estados Unidos con su reelaboración de la enorme *American Bibliography,* de Charles Evans: 18 mil entradas para el período 1638-1783, que incluyen, desafortunadamente, una población indefinida de "fantasmas".[5]

[5] Ejemplos de esta literatura, demasiado amplia para citarla en detalle aquí, son Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701),* 2 vols.,

Todo este trabajo de compilación y de computación ha arrojado algunas pautas sobre los hábitos de la lectura, pero a veces las generalizaciones resultan demasiado generales para ser satisfactorias. La novela, al igual que la burguesía, parece estar en ascenso todo el tiempo; y los gráficos descienden en los lugares esperados, sobre todo durante la Guerra de los Treinta Años en la feria de Leipzig y durante la Primera Guerra Mundial en Francia. La mayor parte de los cuantificadores acomodan sus estadísticas en categorías vagas como "artes y ciencias" y *"belles-lettres"*, que resultan inadecuadas para identificar fenómenos particulares como la controversia sobre la sucesión, el jansenismo, la Ilustración o el renacimiento del gótico –los mismos temas que han llamado la mayor atención entre académicos de la literatura e historiadores de la cultura–. La historia cuantitativa de los libros tendrá que refinar sus categorías y agudizar su enfoque para tener mayor impacto en las áreas tradicionales del saber.

Sin embargo, los cuantificadores han sacado a la luz algunos patrones estadísticos significativos, y sus logros parecerían aun más importantes si hubiera un mayor esfuerzo por hacer comparaciones de un país a otro. Las estadísticas sugieren, por ejemplo, que el renacimiento cultural de Alemania al final del siglo XVIII se relacionó con una suerte de fiebre epidémica por la lectura, la llamada *Lesewut* o *Lesesucht*. El catálogo de Leipzig no alcanzó el nivel al que había lle-

---

Ginebra, 1969; Robert Estivals, *La Statistique bibliographique de la France sous la monarchie au XVIII^e siècle*, París y La Haya, 1965; Frédéric Barbier, "The Publishing Industry and Printed Output in Nineteenth-Century France", en *Books and Society in History: Papers of the Association of College and Research Libraries Rare Books and Manuscripts Preconference, 24-28 June, 1980, Boston, Massachusetts*, Nueva York y Londres, 1983, pp. 199-230; Johann Goldfriedrich, *Geschichte des deutschen Buchhandels*, 4 vols., Leipzig, 1886-1913; Rudolf Jentzsch, *Der deutsch-lateinische Büchermarkt nach den Leipziger Ostermesskatalogen von 1740, 1770 und 1800 in seiner Gliederung und Wandlung*, Leipzig, 1912; H. S. Bennett, *English Books and Readers 1475 to 1557*, Cambridge, 1952; H. S. Bennett, *English Books and Readers 1558 to 1603*, Cambridge, 1965; H. S. Bennett, *English Books and Readers 1603 to 1640*, Cambridge, 1970; Giles Barber, "Books from the Old World and for the New: The British International Trade in Books in the Eighteenth-Century", en *Studies on Voltaire and the Eighteenth-Century*, núm. 151, 1976, pp. 185-224; Robert B. Winans, "Bibliography and the Cultural Historian: Notes on the Eighteenth-Century Novel", en *Printing and Society in Early America*, ed. de William L. Joyce, David D. Hall, Richard D. Brown y John B. Hench, Worcester (MA), 1983, pp. 174-185, y G. Thomas Tanselle, "Some Statistics on American Printing, 1764-1783", en *The Press and the American Revolution*, ed. de Bernard Bailyn y John B. Hench, Boston, 1981, pp. 315-364.

gado antes de la Guerra de los Treinta Años sino hasta 1764, cuando incluyó 1.200 títulos de libros recién publicados. En 1770, al comienzo del *Sturm und Drang,* el catálogo llegó a los 1.600 títulos; luego, a 2.600 en 1780 y a 5.000 en 1800. Los franceses siguieron un patrón distinto. La producción de libros tuvo un crecimiento constante a lo largo de un siglo después de la Paz de Westfalia (1648), siglo de gran literatura, de Corneille a la *Encyclopédie,* lo que coincidió con la declinación en Alemania. Pero en los siguientes cincuenta años, al encumbrarse las cifras alemanas, el incremento francés fue relativamente modesto. Según Robert Estivals, las solicitudes para autorizar la publicación de libros nuevos –*privilèges* y *permissions taçites*– llegaron a 729 en 1764, a 896 en 1770 y sólo a 527 en 1780; y los títulos nuevos enviados al *dépôt légal* en 1800 dieron un total de 700. Es cierto que distintos tipos de documentos y de patrones de medida podrían dar resultados diferentes, y que las fuentes oficiales excluyen la enorme producción de libros ilegales franceses. No obstante sus deficiencias, los números indican un aumento importante en la vida literaria alemana después de un siglo de dominio francés. Alemania tenía además más escritores, aunque la población de las áreas que hablaban francés y alemán era aproximadamente la misma. Un almanaque literario alemán, *Das Gelehrte Teutschland,* hizo un listado de 3.000 autores vivos en 1772 y de 4.300 en 1776. Una publicación francesa semejante, *La France littéraire,* incluía 1.187 autores en 1757 y a 2.367 en 1769. Cuando Voltaire y Rousseau se sumían en la vejez, Goethe y Schiller estaban en la cresta de una ola de actividad literaria que fue mucho más poderosa de lo que se podría pensar si se toman en cuenta sólo las historias convencionales de la literatura.[6]

Las comparaciones estadísticas también ayudan a mapear las corrientes culturales. Después de graficar los privilegios de los libros a lo largo del siglo XVIII, François Furet halló una disminución indiscutible en las ramas más antiguas del conocimiento, en especial el humanismo y la literatura clásica latina, que un siglo antes habían florecido según las estadísticas de Henri-Jean Martin. Después de 1750

[6] Robert Estivals, *La Statistique bibliographique..., op. cit.*, p. 309; Paul Raabe, "Buchproduktion und Lesepublikum in Deutschland 1770-1780", en *Philobiblion. Eine Vierteljahrsschrift für Buch- und Graphiksammler,* núm. 21, 1977, pp. 2-16. Las estadísticas comparativas sobre escritores se basan en mis propios cálculos.

prevalecieron géneros más nuevos, como los de los libros clasificados bajo la rúbrica "artes y ciencias". Daniel Roche y Michel Marion observaron una tendencia semejante al revisar los archivos notariales parisinos. Novelas, libros de viaje y obras de historia natural tendieron a sobrepasar a los clásicos en las librerías de los nobles y de los burgueses adinerados. Todos los estudios señalan un descenso significativo en la literatura religiosa durante el siglo XVIII. Confirman los hallazgos de las investigaciones cuantitativas en otras áreas de la historia social: por ejemplo, la de Michel Vovelle sobre rituales funerarios y la de Dominique Julia sobre las ordenaciones clericales y las prácticas de enseñanza.[7]

Los estudios temáticos de la lectura alemana complementan los de Francia. Rudolf Jentzsch y Albert Ward encontraron una caída importante de los libros en latín y un aumento proporcional de las novelas en los catálogos de las ferias del libro en Leipzig y Fráncfort. Hacia el final del siglo XIX, según Eduard Reyer y Rudolf Schenda, los patrones de préstamo en las bibliotecas alemanas, inglesas y estadounidenses seguían un modelo sorprendentemente similar: el 70% o el 80% de los libros provenían de la categoría de ficción ligera (novelas, sobre todo); el 10%, de las de historia, biografía y viajes; y menos del 1% de la de religión. En poco más de doscientos años se había transformado el mundo de la lectura. El ascenso de la novela equilibró el descenso en la literatura religiosa y, en casi todos los casos, el punto decisivo se pudo localizar en la segunda mitad del siglo XVIII, sobre todo en la década de 1770, los años de la *Wertherfieber. Las desventuras del joven Werther* produjo en Alemania una respuesta todavía más espectacular que la de *La nueva Eloísa* en Francia o la de *Pamela* en Inglaterra. Las tres novelas señalaron el triunfo de una nueva sensibilidad literaria, y las últimas frases de *Werther* parecían anunciar la llegada de un nuevo

[7] François Furet, "La 'Libraire' du royaume de France au XVIII[e] siècle", en François Furet *et al.*, *Livre et société dans la France du XVIII[e] siècle*, París, 1965, pp. 3-32; Daniel Roche, "Noblesses et culture dans la France du XVIII[e]: Les Lectures de la noblesse", en *Buch und Sammler: Private und öffentliche Bibliotheken im 18. Jahrhundert. Colloquium der Arbeitsstelle 18. Jahrhundert Gesamthochschule Wuppertal Universität Münster vom 26-28, September 1977*, Heidelberg, 1979, pp. 9-27; Michel Marion, *Recherches sur les bibliothèques privées à Paris au milieu du XVIII[e] siècle (1750-1759)*, París, 1978; Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII[e] siècle: Les Attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, París, 1973.

público lector junto con la muerte de la cultura cristiana tradicional: "Los obreros cargaron [el cuerpo]. Ningún sacerdote lo acompañó".[8]

De modo que, no obstante su variedad y sus eventuales contradicciones, los estudios macroanalíticos sugieren algunas conclusiones generales, algo semejante a la "desmitificación del mundo" de la que hablaba Max Weber. Sin embargo, una dimensión cósmica como ésta puede ser demasiado vasta para que resulte cómoda. Los que quieran precisión que se remitan al microanálisis, aunque, por lo general, éste llega al extremo opuesto: el detalle excesivo. Contamos con cientos de listados de libros en las bibliotecas desde la Edad Media hasta el presente, más de lo que nadie puede leer. Sin embargo, casi todos estaríamos de acuerdo en que el catálogo de una biblioteca privada puede dar el perfil de un lector, aun cuando no leamos todos los libros que tenemos y sí leemos muchos libros que nunca compramos. Revisar el catálogo de la biblioteca de Monticello es inspeccionar el mobiliario mental de Thomas Jefferson.[9] Y el estudio de las bibliotecas particulares tiene la ventaja de vincular los "qué" con los "quién" de la lectura.

También en esto los franceses llevan la delantera. El ensayo de 1910 de Daniel Mornet, "Les Enseignements des bibliothèques privées", demostró que estudiar los catálogos de las bibliotecas podía arrojar conclusiones que desafiarían algunos de los lugares comunes de la historia literaria. Después de graficar los títulos de unos quinientos catálogos del siglo XVIII, Mornet sólo halló un ejemplar de la que fue la Biblia de la Revolución Francesa: *El contrato social* de Rousseau. Las bibliotecas estaban llenas de obras de autores completamente olvidados y no brindaron ningún fundamento para establecer un vínculo entre cierto tipo de literatura (la obra de los filósofos, por ejemplo) y cierto tipo de lectores (el burgués). Después de setenta años y varias refutaciones, el trabajo de Mornet todavía impresiona. Pero alrededor de él creció una amplia literatura. Ahora tenemos las estadísticas de las bibliotecas de nobles, magistrados, sacerdotes, acadé-

[8] Rudolf Jentzsch, *Der deutsch-lateinische Büchermarkt..., op. cit.*; Albert Ward, *Book Production, Fiction, and the German Reading Public, 1740-1800,* Oxford, 1974; Rudolf Schenda, *Volk ohne Buch: Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1700-1910,* Fráncfort del Meno, 1970, p. 467.

[9] Para el modelo de Jefferson de una biblioteca mínima para una persona culta pero no especialmente académica, véase Arthur Pierce Middleton, *A Virginia Gentleman's Library,* Williamsburg (VA), 1952.

micos, ciudadanos, artesanos y hasta algunos sirvientes domésticos. Los académicos franceses han estudiado la lectura a lo largo de la escala social de ciertas ciudades (el Caen de Jean-Claude Perrot, el París de Michel Marion) y a través de regiones completas (la Normandía de Jean Quéniart, el Languedoc de Madeleine Ventre). La mayor parte de estas investigaciones se basa en *inventaires après décès*, registros notariales de los libros en los testamentos de los muertos. De modo que padecen la parcialidad propia de los documentos mismos, los cuales suelen pasar por alto los libros de escaso valor comercial o se limitan a frases vagas como "una pila de libros". Pero en Francia, la mirada notarial abarcaba bastantes cosas, mucho más que en Alemania, donde según Rudolf Schenda los inventarios son una guía absolutamente inadecuada para seguir los hábitos de lectura de la gente común. Tal vez el estudio alemán más completo sea el de Walter Wittmann, que revisa los inventarios de fines del siglo XVIII en Fráncfort del Meno. Este trabajo indica que el 100% de los más altos funcionarios poseía libros, así como el 51% de los comerciantes, el 35% de los maestros artesanos y el 26% de los viajeros. Daniel Roche encontró un esquema semejante entre la gente común de París: sólo el 35% de los trabajadores y los sirvientes domésticos asalariados que aparecen en los archivos notariales hacia 1780 poesía libros. Pero Roche también descubrió numerosas señales de familiaridad con la palabra escrita. Para 1789, la mayor parte de los empleados domésticos fueron capaces de plasmar sus firmas en los inventarios. Una gran mayoría era dueña de escritorios, totalmente equipados con los implementos de escritura y llenos de papeles familiares. Casi todos los artesanos y los comerciantes pasaron varios años de su infancia en la escuela. París tenía quinientas escuelas primarias antes de 1789, una por cada mil habitantes, casi todas gratuitas. Roche concluye que los parisinos eran lectores, pero que la lectura no tomó la forma de los libros que figuran en los inventarios. Abarcaba los *chapbooks*, los pliegos sueltos, los carteles, las cartas personales y hasta los nombres de las calles. Los parisinos se la pasaban leyendo por la ciudad y por la vida, pero sus maneras de lectura no dejaron en los archivos la evidencia necesaria para que el historiador siga sus huellas de cerca.[10]

[10] Daniel Mornet, "Les Enseignements des bibliothèques privées (1750-1780)", en *Revue d'histoire littéraire de la France*, núm. 17, 1910, pp. 449-496. Para un panorama general

Por lo tanto, el historiador está obligado a buscar otras fuentes. Las listas de suscripción se encuentran entre las fuentes predilectas, aunque éstas se refieren únicamente a lectores con dinero. Desde fines del siglo XVII hasta principios del XIX, en Inglaterra se publicó una gran cantidad de títulos por medio de suscripciones y los libros incluían el listado de suscriptores. Los investigadores adscritos al Project for Historical Biobibliography de Newcastle en Tyne han usado estas listas en la elaboración de una sociología histórica de la lectura. En Alemania se realizan esfuerzos parecidos, sobre todo entre los estudiosos de Klopstock y Wieland. Tal vez una sexta parte de los libros nuevos de Alemania se publicaron por suscripción entre 1770 y 1810, cuando esta práctica alcanzó su cúspide. Pero incluso durante su *Blütezeit,* las listas de suscriptores no entregan una visión exacta de la lectura. Según la crítica devastadora que Reinhard Wittmann dirigió contra la investigación basada en la lista de suscriptores, tales listas excluían los nombres de numerosos suscriptores, incluían los de otros que funcionaban como mecenas en lugar de lectores, y por lo general tenían que ver más con la habilidad para vender de unos cuantos empresarios que con los hábitos de lectura del público culto. La obra de Wallace Kirsop sugiere que una investigación así tal vez funcionaría mejor en Francia, en donde la publicación por medio de suscripciones floreció también hacia el final del siglo XVIII. Pero las listas francesas, al igual que las otras, por lo general favorecen a los lectores con más dinero y a los libros más hermosos.[11]

Los registros de préstamos de las bibliotecas ofrecen una mejor oportunidad para hacer conexiones entre los géneros literarios y las clases sociales, pero pocos de ellos se conservan. Los más notables registros de préstamo son los de la biblioteca ducal de Wolfenbüttel, que van de 1666 hasta 1928. Según Wolfgang Milde, Paul Raabe y John

---

de la literatura francesa con referencias bibliográficas, véase Henri-Jean Martin y Roger Chartier (eds.), *Histoire de l'édition française,* París, 1982-1986. El estudio de Walter Wittmann y las obras relacionadas se discuten en Rudolf Schenda, *Volk ohne Buch, op. cit.,* pp. 461-467. Para el lector parisino común, véase Daniel Roche, *Le Peuple de Paris: Essai sur la culture populaire au XVIII^e siècle,* París, 1981, pp. 204-241.

[11] Reinhard Wittmann, *Buchmarkt und Lektüre im 18. und 19. Jahrhundert. Beiträge zum literarischen Leben 1750-1880,* Tubinga, 1982, pp. 46-68; Wallace Kirosp, "Les Mécanismes éditoriaux", en Henri-Jean Martin y Roger Chartier (eds.), *Histoire de l'édition française, op. cit.,* t. II, pp. 31 y 32.

McCarthy, estos registros muestran una significativa "democratización" de la lectura en la década de 1760: se duplicó el número de libros prestados; los solicitantes provenían de estratos sociales más bajos (entre ellos había algunos mozos, lacayos y oficiales menores del ejército), y los temas de lectura se volvieron más livianos, pasando de los volúmenes doctos a las novelas sentimentales (a las imitaciones de *Robinson Crusoe* les fue especialmente bien). Curiosamente, los registros de la Bibliothèque du Roi en París muestran que tuvo el mismo número de usuarios en esta época: unos cincuenta al año, incluyendo a un tal Denis Diderot. Los parisinos no se podían llevar los libros a su casa, pero gozaban de la hospitalidad de una época más ociosa. Aunque el bibliotecario sólo abría dos mañanas a la semana, les ofrecía de comer antes de hacer que se retiraran. Ahora son distintas las condiciones en la Bibliothèque Nationale. Los bibliotecarios han tenido que aceptar una ley básica de la economía: nadie te invita a comer gratis.[12]

Los microanalistas han realizado otros descubrimientos: tantos, por cierto, que tienen el mismo problema que los macroanalistas: ¿cómo juntar todo? La disparidad de la documentación –los catálogos de subastas, los archivos notariales, las listas de suscriptores, los registros de las bibliotecas– no facilita la tarea. Las diferencias en las conclusiones pueden atribuirse a las peculiaridades de las fuentes más que a la conducta de los lectores. Y, con frecuencia, las monografías se anulan entre sí: en unas los artesanos aparecen como personas cultas y en otras como ignorantes; la literatura de viaje parece ser popular entre algunos grupos en ciertos lugares e impopular en otros. Una comparación sistemática de géneros, medios, tiempos y lugares luciría como una conspiración de excepciones empeñada en refutar las reglas.

Hasta ahora sólo un historiador del libro se atrevió a proponer un modelo general. Rolf Engesling sostiene que, al final del siglo XVIII, se produjo una "revolución en la lectura" (*Leserevolution*). Según Engesling, desde la Edad Media hasta determinado momento después de 1750, la gente leyó "intensivamente". No había más que unos cuantos libros –la Biblia, un almanaque, una o dos obras piadosas–, que se

[12] John A. McCarthy, "Lektüre und Lesertypologie im 18. Jahrhundert (1737-1770). Ein Beitrag zur Lesergeschichte am Beispiel Wolfenbüttels", en *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur,* núm. 8, 1983, pp. 35-82.

leían una y otra vez, por lo general en voz alta y en grupos, de modo que una estrecha franja de literatura tradicional se grabó profundamente en sus conciencias. Hacia 1800, los hombres leían "extensivamente". Leían todo tipo de materiales, en especial revistas y periódicos; los leían sólo una vez, y enseguida se abalanzaban sobre la siguiente entrega. Engesling no ofrece muchas pruebas para respaldar su hipótesis. De hecho, casi toda su investigación se relaciona con una pequeña muestra de burgueses de Bremen. Pero en ella hay una atractiva simplicidad de antes y después, y ofrece una fórmula útil para contrastar las maneras de la lectura muy en los comienzos y muy tardíamente en la historia de Europa. Su falla principal, según creo, es su carácter unilineal. La lectura no se desarrolló en una sola dirección: lo extensivo. Asumió muchas formas diferentes entre diversos grupos sociales en épocas distintas. Hombres y mujeres han leído para salvar sus almas, mejorar sus costumbres, reparar sus máquinas, seducir a sus amores, enterarse de los acontecimientos actuales y sencillamente divertirse. En muchos casos, sobre todo entre el público de Richardson, Rousseau y Goethe, la lectura se volvió más intensiva, no menos. Pero el final del siglo XVIII en efecto parece representar un punto de inflexión, una época en la que más material de lectura fue asequible para un público más amplio, cuando se puede ver el surgimiento de una masa lectora que creció hasta alcanzar proporciones gigantescas en el siglo XIX con el desarrollo del papel hecho a máquina, las prensas de vapor, el linotipo y la alfabetización casi universal. Todos estos cambios abrieron nuevas posibilidades, no porque disminuyeran la intensidad sino porque incrementaron la variedad.[13]

De ahí que yo deba confesar cierto escepticismo de mi parte en cuanto a la "revolución de la lectura". Sin embargo, un historiador del libro de Estados Unidos, David Hall, describió una transformación en los hábitos de lectura de la gente de Nueva Inglaterra entre 1600 y 1850 casi en los mismos términos que Engelsing. Antes de 1800, la gente de Nueva Inglaterra leía un pequeño corpus de venerables *"steady sellers"* [libros de venta permanente]: la Biblia, almanaques, el

[13] Rolf Engesling, "Die Perioden der Lesergeschichte in der Neuzeit: Das statistische Ausmass und die soziokulturelle Bedeutung der Lektüre", en *Archiv für Geschichte des Buchwesens*, núm. 10, 1969, cols. 944-1002, y Rolf Engelsing, *Der Bürger als Leser: Lesergeschichte in Deutschland 1500-1800*, Stuttgart, 1974.

New England Primer, Rise and Progress of Religion, de Philip Doddridge, *Call to the Unconverted,* de Richard Baxter. Los leían una y otra vez, en voz alta, en grupos, y con una intensidad excepcional. Después de 1800, los inundaron nuevos tipos de libros –novelas, periódicos, frescas y radiantes variedades de literatura infantil–, que leyeron con voracidad, descartando uno tan pronto como encontraban el siguiente. Aunque Hall y Engelsing nunca supieron el uno del otro, hallaron un patrón similar en dos áreas muy distintas del mundo occidental. Quizá sí hubo un cambio fundamental en la naturaleza de la lectura al final del siglo XVIII. Acaso no fue una revolución, pero señaló el final de un Antiguo Régimen: el reino de Tomás de Kempis, Johann Arndt y John Bunyan.[14]

El "dónde" de la lectura importa más de lo que se cree, pues situar al lector en su medio puede ofrecer pistas sobre la naturaleza de su experiencia. En la Universidad de Leyden cuelga un grabado de la biblioteca universitaria fechado en 1610. Muestra los libros, pesados volúmenes infolio, encadenados a altos estantes que se proyectan de las paredes en una secuencia determinada por las rúbricas de la bibliografía clásica: *Jurisconsulti, Medici, Historici* y demás. Los estudiantes se encuentran dispersos por la sala, leyendo los libros en mostradores que están a la altura de los hombros y debajo de los estantes. Leen de pie, protegidos del frío con pesadas capas y sombreros, con un pie apoyado en una barra para aligerar la presión de sus cuerpos. La lectura no podía ser confortable en la época del humanismo clásico. En las pinturas que se hicieron un siglo y medio después, *La Lecture* y *La Liseuse* de Fragonard, por ejemplo, los lectores se recuestan en un sofá o en un sillón mullido con los pies apoyados en el escabel. La mayoría de las veces se trata de mujeres, las cuales llevan puestas unas prendas holgadas que en su época se conocían como *liseuses*. Por lo general, traen entre sus dedos un delicado volumen en duodécimo y tienen la mirada perdida. De Fragonard a Monet, quien también pintó una *Liseuse*, la lectura pasa de la habitación al aire libre. El lector empaca libros para llevárselos al campo y a la cima de las montañas, en donde, al igual que Rousseau y Heine, puede estar en contacto con la naturaleza. Unas cuantas generaciones después, la naturaleza debió parecer

[14] David Hall, "The Uses of Literacy in New England, 1600-1850", en *Printing and Society in Early America, op. cit.*, pp. 1-47.

fuera de lugar en las trincheras de la Primera Guerra Mundial, donde los jóvenes tenientes de Gotinga y Oxford de algún modo hallaron lugar para algunos delgados volúmenes de poesía. Uno de los libros más queridos en mi pequeña colección es una edición de los *Hymnen an die Ideale der Menschheit* de Hölderlin, firmado "Adolf Noelle, Januar 1916, nord-Frankreich", un regalo de un amigo alemán que trataba de explicarme Alemania. Aún no estoy seguro de haber entendido, pero me parece que la comprensión general de la lectura habría avanzado si pensáramos con más intensidad sobre su iconografía y sus accesorios, incluyendo muebles y vestimenta.[15]

Desde luego que no podemos tomar las pinturas literalmente, como una descripción de la manera en la que la gente leía en realidad. Pero pueden revelarnos supuestos ocultos sobre lo que la gente pensaba que debía ser la lectura o sobre la atmósfera en la que debía realizarse. Es seguro que Greuze sentimentalizó el carácter colectivo de la lectura en su pintura *A Father Reading the Bible to His Children*. Restif de la Bretonne tal vez hizo lo mismo con las lecturas familiares de la Biblia que describe en *La Vie de mon père:*

> No puedo recordar sin ternura la atención absoluta con la que se escuchaba esa lectura y el modo en que crecía un plácido sentimiento de hermandad en toda la gran familia (y en la familia incluyo a los sirvientes de la casa). Mi padre empezaba con las siguientes palabras: "Preparen sus almas, hijos; va a hablar el Espíritu Santo".

A pesar de su sentimentalismo, tales descripciones parten de un supuesto común: en los comienzos de la Europa moderna, la lectura era una actividad social. Tenía lugar en talleres, graneros y tabernas. Casi siempre fue oral, pero no necesariamente edificante. Así aparece el campesino en la posada campestre que Christian Schubart describió, con algunos ribetes rosados, en 1786:

> Al llegar la noche,
> Siempre bebo mi vaso de vino.

[15] Para algunas observaciones similares sobre el escenario de la lectura, véase Roger Chartier y Daniel Roche, "Les Pratiques urbaines de l'imprimé", en *Histoire de l'édition française, op. cit.*, t. II, pp. 403-429.

Luego el maestro me lee
Algo nuevo del periódico.[16]

[Und bricht die Abendzeit herein,
So trink ich halt mein Schöpple Wein;
Da liest der Herr Schulmeister mir
Was Neues aus der Zeitung für.]

La institución más importante de la lectura popular en el Antiguo Régimen era la reunión junto a la chimenea, conocida en Francia como *veillée* y en Alemania como *Spinnstube*. Mientras los niños jugaban, las mujeres cocían y los hombres reparaban sus herramientas, alguno del grupo que pudiera descifrar un texto los regalaba con las aventuras de *Les Quatre Fils Aymon, Till Eulenspiegel* o algún otro favorito del repertorio normal de los *chapbooks*, baratos y populares. Algunos de estos primitivos libros en rústica indicaban que estaban hechos para llegar a través de los oídos, ya que empezaban con frases como "Lo que ahora van a escuchar...". En el siglo XIX, los grupos de artesanos, en especial los que hacían cigarros y los sastres, se turnaban en la lectura o contrataban a un lector para entretenerse mientras trabajaban. Incluso en la actualidad, mucha gente recibe las noticias a través de la lectura que hace un *telecaster*. La televisión tal vez sea menos una ruptura con el pasado de lo que por lo general se asume. Como sea, para casi toda la gente a lo largo de buena parte de la historia, los libros tuvieron público más que lectores. Se los escuchaba mejor de lo que se los leía.[17]

[16] Restif de la Bretonne, *La Vie de mon père,* Ottawa, 1949, pp. 216 y 217. El poema de Schubart es citado por Rudolf Schenda en *Volk ohne Buch, op. cit.*, p. 465.

[17] Sobre los *chapbooks* y su público en Francia, véase Charles Nisard, *Histoire des livres populaires ou de la littérature du colportage,* 2 vols., París, 1854, y Robert Mandrou, *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles: La Bibliothèque bleue de Troyes,* París, 1964, y para ejemplos de estudios más recientes, la serie "Bibliothèque bleue" editada por Daniel Roche e impresa por Éditions Montalba. El mejor recuento sobre la literatura popular en Alemania sigue siendo el de Rudolf Schenda, *Volk ohne Buch, op. cit.*, aunque su interpretación es cuestionada por cientos de trabajos recientes, sobre todo Reinhardt Siegert, *Aufklärung und Volkslektüre exemplarisch dargestellt an Rudolph Zacharias Becker und seinem "Noth- und Hülfsbüchlein"*, Fráncfort del Meno, 1978. Para un ejemplo de los obreros leyéndose entre sí, véase Samuel Gompers, *Seventy Years of Life and Labor: An Autobiography,* Nueva York, 1925, pp. 80 y 81 [trad. esp.: *Setenta años de vida y trabajo,* trad. de Juan de la Quintana Oriol, Madrid, Ediciones del Movimiento, 1960].

La lectura era una experiencia mucho más privada para la minoría de personas educadas que podían comprar libros. Pero muchas de ellas se afiliaban a clubes de lectura, *cabinets littéraires,* o *Lesegesellschaften,* en donde podían leer casi todo lo que quisieran, en una atmósfera social, a cambio de una pequeña cuota mensual. Françoise Parent-Lardeur trazó la proliferación de estos clubes en París bajo la Restauración, pero ellos se remontan al siglo XVIII. Con frecuencia, los vendedores de libros en la provincia convertían sus existencias en biblioteca y cobraban por el derecho a frecuentarla. Para convertir cualquier librería en club, eran suficientes buena luz, algunas sillas cómodas, unas cuantas imágenes en la pared y suscripciones a una media docena de periódicos. Así se anunciaba el *cabinet littéraire* de P. J. Bernard, un pequeño vendedor de libros en Lunéville:

> Una casa amplia, confortable, bien iluminada y cálida, que abrirá todos los días desde las nueve de la mañana hasta el mediodía y desde la una de la tarde hasta las diez de la noche, ofrecerá a sus miembros dos mil volúmenes; y el acervo crecerá a razón de cuatrocientos títulos al año. [...] Una habitación en el piso bajo y otra en el segundo piso se reservarán para la conversación; todas las demás estarán a disposición de los lectores de periódicos y libros.

En noviembre de 1779, el club tenía doscientos miembros, la mayoría de ellos oficiales de la *gendarmerie* local. Por la modesta suma de 3 libras al año, tenían acceso a 5 mil libros, 13 periódicos y habitaciones especiales apartadas para socializar.[18]

Según Otto Dan, los círculos de lectura alemanes dieron la base social para una variedad peculiar de la cultura burguesa en el siglo XVIII. Estos círculos se extendieron a un ritmo sorprendente, en especial en las ciudades del norte. Martin Welke calcula que, hacia 1800, uno de cada 500 alemanes adultos pertenecía a una *Lesegesellschaft*. Marlies Prüsener logró identificar más de cuatrocientos de estos círculos y se ha formado alguna idea de su material de lectura. Todos tenían un su-

[18] Françoise Parent-Lardeur, *Les Cabinets de lecture: La lecture publique à Paris sous la Restauration,* París, 1982. La descripción del *cabinet littéraire* proviene de un *dossier* en los papeles de la Société typographique de Neuchâtel, Bibliotèque publique et universitaire, Neuchâtel, Suiza.

ministro básico de publicaciones periódicas con el suplemento de tiradas irregulares de libros, por lo general sobre temas muy serios como historia y política. Al parecer, estos círculos fueron una versión más seria de la cafetería, ella misma una importante institución para la lectura, que se extendió por Alemania desde fines del siglo XVII. En 1760, Viena tenía por lo menos sesenta cafeterías. Éstas facilitaban periódicos, revistas y ocasiones sin fin para la discusión política, tal y como lo habían hecho en Londres y en Alemania por más de un siglo.[19]

De modo que ya es mucho lo que conocemos sobre las bases institucionales de la lectura. Tenemos algunas respuestas para los "quién", "qué", "dónde" y "cuándo". Pero los "por qué" y los "cómo" nos evitan. Todavía no hemos diseñado una estrategia para comprender el proceso interno con el que los lectores dan sentido a las palabras. No comprendemos ni siquiera el modo en que nosotros mismos leemos, a pesar de los esfuerzos de psicólogos y neurólogos por trazar el movimiento de los ojos y mapear los hemisferios del cerebro. ¿Es distinto el proceso cognitivo para los chinos, que leen pictogramas, que para los occidentales, que escudriñan líneas? ¿Para los israelitas, que leen palabras sin vocales de derecha a izquierda, que para los ciegos, que transmiten estímulos a través de sus dedos? ¿Para la gente del sur de Asia, cuyos lenguajes carecen de tiempos verbales y que ordenan la realidad espacialmente, que para los indios americanos, cuyos lenguajes apenas hace poco fueron reducidos a la escritura por académicos ajenos a su cultura? ¿Para el hombre santo en presencia del Verbo y para el consumidor que estudia las marcas del supermercado? Las diferencias parecen interminables, pues la lectura no es sólo una habilidad sino una manera de crear significado, la cual por fuerza varía de una a otra cultura. Sería extravagante tener la esperanza de hallar una fórmula que pudiera dar cuenta de todas estas variaciones. Pero debería ser posible desarrollar una manera de estudiar los cambios en la lectura dentro de nuestra propia cultura. Quisiera sugerir cinco aproximaciones a este problema.

En primer lugar, creo que se puede aprender más sobre los ideales y los supuestos que había tras la lectura en el pasado. Podríamos estudiar

[19] Los estudios de Dan, Welke y Prüsener, junto con otras investigaciones de interés, se encuentran reunidos en *Lesegesellschaften und bürgerliche Emanzipation: ein europäischer Vergleich*, ed. de Otto Dan, Múnich, C. H. Beck, 1981.

las descripciones contemporáneas de la lectura en relatos, autobiografías, textos polémicos, cartas, pinturas y grabados para desenterrar algunas ideas básicas sobre lo que la gente pensaba que sucedía cuando leían. Consideremos, por ejemplo, el gran debate sobre la afición por la lectura a fines del siglo XVIII en Alemania. Quienes deploraban el *Lesewut* no sólo condenaron sus efectos en la moral y en la política. Tenían miedo de que dañara la salud pública. En un tratado de 1795, J. G. Heinzmann hizo una lista de las consecuencias físicas del exceso de lectura: "Propensión a enfriamientos, jaquecas, debilitamiento de la vista, calores, gota, artritis, hemorroides, asma, apoplejía, mal pulmonar, indigestión, constipación, desórdenes nerviosos, migrañas, epilepsia, hipocondría y melancolía". En el lado positivo del debate, Johan Adam Bergk aceptó las premisas de sus adversarios pero no sus conclusiones. Él daba por cierto que no había que leer después de comer o estando de pie. Pero con una postura corporal adecuada, se podía lograr que la lectura fuera una buena fuerza. El "arte de leer" incluía lavarse la cara con agua fría y caminar al aire libre así como la concentración y la meditación.

Nadie impugnó la idea según la cual en la lectura había un elemento físico, porque nadie distinguía claramente entre el mundo físico y el moral. En los siglos XVIII y XIX, los lectores trataron de "digerir" los libros, de absorberlos con todo su ser, su alma y su cuerpo. Unos cuantos extremistas asumieron literalmente la lectura-como-digestión: de ahí el caso de una mujer en Hampshire, Inglaterra, que "se comió un Nuevo Testamento, día tras día y hoja por hoja, entre dos panes con mantequilla, para curarse de ataques". Más frecuentemente, el devoramiento de libros asumió la forma de un ejercicio espiritual, cuyo flanco físico todavía se ve en las páginas que sobrevivieron. Los volúmenes de la biblioteca de Samuel Johnson, hoy propiedad de la señora de Donald F. Hyde, están doblados y estragados, como si Johnson hubiera luchado con ellos.[20]

[20] Las observaciones de Heinzmann aparecen citadas en Helmut Kreuzer, "Gefährliche Lesesucht? Bemerkungen zu politischer Lektürekritik im ausgehenden 18. Jahrhundert", en *Leser und Lesen im 18. Jahrhundert. Colloquium der Arbeitsstelle Achtzehntes Jahrhundert Gesamthochschule Wuppertal, 24.-26. Oktober 1975,* ed. de Rainer Gruenter, Heidelberg, 1977. Las observaciones de Bergk están dispersas en su tratado *Die Kunst Bücher zu Lesen*, Jena, 1799, el cual contiene algunas observaciones típicas sobre la importancia de "digerir" los libros: véase el título de la página 302. Sobre el hecho de comerse el Nuevo Testamento y otros usos ritualistas de los libros, véase David Cressy,

La lectura como un ejercicio espiritual predominó en los siglos XVI y XVII. Pero ¿cómo se leía? Se podrían consultar los manuales de los jesuitas y los tratados hermenéuticos de los protestantes como guía. Las lecturas familiares de la Biblia se dieron en ambos lados de la gran división religiosa. Y como indica el ejemplo de Restif de la Bretonne, se acercaban a la Biblia con respeto, incluso entre algunos campesinos católicos. Desde luego que Boccaccio, Castiglione, Cervantes, Erasmo y Rabelais habían desarrollado otros usos de la alfabetización para la elite. Pero para la mayoría de la gente, la lectura siguió siendo una actividad sagrada. Los ponía en presencia del Verbo y descifraba misterios sagrados. Como hipótesis de trabajo, parece válido afirmar que, mientras más lejos vayamos en el tiempo, más nos alejaremos de la lectura instrumental. No sólo se vuelve más raro el "manual de instrucciones" y se torna más común el religioso, la lectura misma es diferente. En los tiempos de Lutero y de Loyola, la lectura ofrecía la entrada a la verdad absoluta.

En un nivel más mundano, los supuestos sobre la lectura pueden seguirse por medio de los anuncios y los prospectos de libros. He aquí algunas observaciones típicas provenientes de un prospecto del siglo XVIII, tomadas al azar de la rica colección de la Newberry Library: un vendedor de libros ofrece una edición en cuarto de los *Commentaires sur la coutume d'Angoumois*, una obra excelente, insiste el librero, por su tipografía y por su contenido: "El texto de la *Coutume* está impreso en tipo *gros-romain;* los sumarios que anteceden a los comentarios se hallan impresos en *cicéro;* y los comentarios se encuentran impresos en *Saint-Augustin*. Toda la obra está realizada en el hermoso papel que se manufactura en Angoulême".[21] Hoy ningún editor soñaría en mencionar el papel y el tipo al publicitar un libro de derecho. En el siglo XVIII, los publicistas asumían que a sus clientes les preocupaba la calidad física de los libros. Compradores y vendedores compartían por igual una conciencia tipográfica que ahora casi ha desaparecido.

Los informes de los censores también pueden ser reveladores, al menos en el caso de los libros del comienzo de la Francia moderna, donde la censura se desarrolló muchísimo aun cuando no fue tan efectiva. Un libro de viaje típico, *Nouveau voyage aux isles de l'Amérique*

"Books as Totems in Seventeenth-Century England and New England", en *The Journal of Library History*, núm. 21, 1986, p. 99.

[21] Newberry Library, Case Wing Z 45.18, serie 1ª, núm. 31.

(París, 1722), de J.-B. Labat, contiene cuatro "aprobaciones" impresas íntegramente junto con el *privilège*. Un censor explica que el manuscrito despertó su curiosidad: "Es difícil empezar a leerlo sin sentir esa vaga pero ávida curiosidad que nos lleva a leer más". Otro censor lo recomienda por su "estilo simple y conciso" y también por su utilidad: "En mi opinión, nada es más útil para los viajeros, para los habitantes de aquel país, para los comerciantes y para quienes estudian la historia natural". Y a un tercer censor le pareció una buena lectura: "Hallé gran placer al leerlo. Contiene una multitud de cosas curiosas". Los censores no sólo cazaban herejes y revolucionarios, como tendemos a asumir al remontarnos al pasado hasta la Inquisición y la Ilustración. Los censores otorgaban el sello de aprobación real a la obra, y al hacerlo, daban pistas sobre cómo podía leerse. Sus valores constituían una medida oficial respecto de la cual podían medirse las lecturas ordinarias.

Pero ¿cómo leían los lectores comunes y corrientes? Mi segunda sugerencia para abordar este problema tiene que ver con los modos con los que se aprendía a leer. Al estudiar la alfabetización en la Inglaterra del siglo XVII, Margaret Spufford descubrió que una gran cantidad de aprendizaje se llevaba a cabo afuera del salón de clases, en los talleres y en los campos, donde los trabajadores se enseñaban entre sí. En la escuela, los niños ingleses aprendían a leer antes de aprender a escribir, en vez de adquirir las dos habilidades al mismo tiempo al comienzo de su educación, como sucede hoy. Con frecuencia, se sumaban a la fuerza de trabajo antes de los 7 años, cuando empezaba la instrucción en la escritura. De modo que calcular la alfabetización sobre la base de la habilidad para escribir podría arrojar un saldo muy bajo, y el público lector puede haber abarcado a un gran número de personas que no sabían estampar sus nombres. La disparidad entre la lectura y la escritura es más señalada en Suecia, donde los archivos son lo suficientemente ricos como para arrojar estadísticas confiables. Para 1770, según Egil Johansson, la sociedad sueca estaba casi completamente alfabetizada. Los archivos eclesiásticos muestran que del 80% al 95% de la población sabía leer y respondía satisfactoriamente cuando se le preguntaba sobre el significado de los textos religiosos. Pero sólo el 20% sabía escribir, y únicamente una pequeña fracción había estado alguna vez en la escuela. Una enorme campaña educativa se había llevado a cabo en los hogares, sin ayuda de maestros profesionales, en respuesta a la ley eclesiástica de 1686, que requería que to-

dos, y en especial los niños, los empleados del campo y los sirvientes de la casa, debían "aprender a leer y a ver con sus propios ojos [o sea, ser capaces de entender] lo que Dios ofrece y exige en Su Santo Verbo".[22]

Desde luego que para esa gente "leer" significaba algo muy distinto a lo que hoy quiere decir, y en el norte protestante difería de lo que era en el sur católico. En los comienzos de la Francia moderna, los niños primero aprendían a leer, luego a escribir y luego la aritmética. Sus silabarios –libros elementales como la *Croix de Jésus* y la *Croix de par Dieu*– comenzaban igual que los manuales modernos, con el alfabeto. Pero las letras tenían sonidos distintos. El estudiante pronunciaba una vocal baja antes de cada consonante, de modo que la *p* sonaba como "e-p" en lugar de "pé", como hoy. Al decirlas en voz alta, las letras no se vinculaban fonéticamente en combinaciones que pudiesen reconocerse por el oído como las sílabas de una palabra. De modo que *p-a-t* en *pater* sonaba como "ep-a-et". Pero las complicaciones fonéticas en realidad no importaban, pues las letras eran como estímulos visuales que traían a la mente un texto memorizado, y el texto siempre estaba en latín. Todo el sistema se fundaba en la premisa de que los niños franceses no debían empezar a leer en francés. Pasaban directamente del alfabeto a las sílabas sencillas y luego al *Pater Noster, Ave Maria, Credo* y *Benedicite*. Cuando aprendían a reconocer estas oraciones comunes, los niños trabajaban con las respuestas litúrgicas impresas en los libros. En este punto, muchos abandonaban la escuela. Habían adquirido el dominio necesario sobre la letra impresa para cubrir las funciones que la Iglesia esperaba de ellos, esto es, la participación en sus rituales. Pero nunca habían leído un texto en una lengua que fueran capaces de entender.

[22] Margaret Spufford, "First Steps in Literacy: The Reading and Writing Experiences of the Humblest Seventeenth-Century Autobiographers", en *Social History,* núm. 4, 1979, pp. 407-435, y *Small Books and Pleasant Histories: Popular Fiction and Its Readership in Seventeenth-Century England,* Athenea (GA), 1981. Sobre la lectura en Inglaterra en el siglo XVI hasta el siglo XVIII, véase Keith Thomas, "The Meaning of Literacy in Early Modern England", en *The Written Word: Literacy in Transition,* ed. de Gerd Baumann, Oxford, 1986, pp. 97-131. Sobre la lectura popular en la Inglaterra de los siglos XIX y XX, véase R. K. Webb, *The British Working Class Reader,* Londres, 1955, y Richard D. Altick, *The English Common Reader: A Social History of the Mass Reading Public 1800-1900,* Chicago, 1957. Egil Johansson resumió buena parte de su admirable investigación en "The History of Literacy in Sweden in Comparison with Some Other Countries", en *Educational Reports: Umea,* Umea, Suecia, 1977, cita de p. 11, y "Literacy and Society in Historical Perspective–a Conference Report", en *Educational Reports: Umea,* Umea, Suecia, 1973.

Algunos niños –no sabemos cuántos, quizás una minoría en el siglo XVII y una mayoría en el XVIII– permanecían en la escuela el tiempo necesario para aprender a leer en francés. Sin embargo, incluso entonces, la lectura consistía con frecuencia en reconocer algo ya conocido más que en el proceso por el cual se adquiere un conocimiento nuevo. La Iglesia controlaba casi todas las escuelas, y casi todos los libros de la escuela eran religiosos, por lo general, catecismos y libros de texto piadosos como *Escole paroissiale,* de Jacques de Betancour. Al comienzo del siglo XVIII, los Frères des Écoles Chrétiennes empezaron a darles el mismo texto a varios alumnos y a enseñarles en grupo, el primer paso hacia la homogeneización de la educación, que se convertiría en regla cien años después. Al mismo tiempo, unos cuantos tutores empezaron a impartir clase de lectura directamente en francés en los hogares de la aristocracia. Desarrollaron técnicas fonéticas e implementos audiovisuales como las cartas ilustradas del *abbé* Berthaud y el *bureau typographique* de Louis Dumas. En 1789, su ejemplo ya había llegado a algunas escuelas primarias progresistas. Pero la mayoría de los niños siguió aprendiendo a leer de pie frente al maestro y recitando pasajes del texto que pudieran conseguir mientras sus condiscípulos batallaban con una abigarrada colección de cuadernillos en las bancas del fondo. Algunos de estos "libros de texto" reaparecerían durante la tarde en la *veillée,* porque eran los populares *best sellers* de la *bibliothèque bleue*. De modo que la lectura junto a la chimenea tuvo algo en común con la lectura en el salón de clase: era la recitación de un texto que todo el mundo ya conocía. En lugar de abrir vistas ilimitadas de ideas nuevas, es probable que la lectura se quedara dentro de un circuito cerrado, exactamente en donde la Iglesia postridentina quería tenerla. Sin embargo, la palabra rectora en esta proposición es "probablemente". Sólo podemos especular sobre la naturaleza de los comienzos de la pedagogía moderna leyendo los pocos silabarios y las aun menos numerosas memorias que han sobrevivido. En realidad, no sabemos qué ocurría en el salón de clases. Y sucediera lo que sucediera, el lector y los escuchas campesinos acaso construyeran su catecismo y sus relatos de aventura de una manera que se nos escapa por completo.[23]

[23] Esta discusión se basa en el trabajo de Dominique Julia, sobre todo en sus "livres de classe et usages pédagogiques", en *Histoire de l'édition française, op. cit.,* t. II, pp. 468-497.

Si la experiencia de la gran masa de lectores está fuera del alcance de la investigación histórica, los historiadores deberían ser capaces de capturar algo de lo que significó la lectura para las contadas personas que dejaron algún registro de ella. Una tercera aproximación podría empezar con las autobiografías más conocidas –las de san Agustín, santa Teresa de Ávila, Montaigne, Rousseau y Stendhal, por ejemplo–, y luego pasar a fuentes menos conocidas. J.-M. Goulemot utilizó la autobiografía de Jamerey-Duval para mostrar el modo en el que un campesino pudo abrirse camino en el Antiguo Régimen por medio de la lectura y la escritura, y Daniel Roche descubrió a un vidriero del siglo XVIII, Jacques-Louis Ménétra, que se las arregló para leer a lo largo de un típico recorrido por Francia. Aunque no llevaba muchos libros en el morral que traía sobre la espalda, Ménétra constantemente intercambiaba correspondencia con sus compañeros de viaje y con sus amores. Derrochó algunos sous en pliegos sueltos en las ejecuciones públicas, e incluso llegó a componer versos prosaicos para las ceremonias y las farsas que montaba junto con otros trabajadores. Al narrar la historia de su vida, Ménétra organizó el relato a la manera picaresca, combinando la tradición oral (cuentos folclóricos y el estilizado *braggadocio* de las sesiones de discusión masculinas) con géneros de la literatura popular (las *novelettes* de la *bibliothèque bleue*). A diferencia de otros autores plebeyos –Restif, Mercier, Rousseau, Diderot y Marmontel–, Ménétra nunca ocupó un lugar en la república de las letras. Él mostró que las letras tenían un lugar en la cultura del hombre común.[24]

Ese lugar pudo haber sido marginal, pero la marginalidad misma da pistas para acceder a la experiencia de los lectores comunes. En el siglo XVI, las notas marginales aparecían impresas en forma de glosas, las cuales guiaban al lector a través de los textos humanistas. En el siglo XVIII, la glosa cedió su lugar a la nota al pie. ¿Cómo seguía el lector el juego entre el texto y el paratexto al pie o a un lado de la página? Gibbon creó la distancia irónica con el magistral despliegue de

---

Véase también Jean Hébrard, "Didactique de la lettre et soumission au sens: Note sur l'histoire des pédagogies de la lecture", en *Les Textes du Centre Alfred Binet: L'Enfant et l'écrit*, núm. 3, 1983, pp. 15-30.

[24] Valentin Jamerey-Duval, *Mémoires: Enfance et éducation d'un paysan au XVIII^e siècle*, ed. de Jean-Marie Goulemot, París, 1981; Daniel Roche (ed.), *Journal de ma vie: Jacques-Louis Ménétra compagnon vitrier au XVIII^e siècle*, París, 1982.

las notas al pie. Un estudio cuidadoso de los ejemplares anotados del siglo XVIII de *Historia de la decadencia y ruina del Imperio romano* podría revelar la manera en la que los contemporáneos de Gibbon percibieron esa distancia. John Adams cubría sus libros con apuntes. Al seguirlo a través de su ejemplar del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* de Rousseau, se puede ver el modo en que un revolucionario retirado veía la filosofía radical de la Ilustración desde el clima sobrio de Quincy, Massachusetts. Así Rousseau, en la primera edición en inglés:

> No había ningún tipo de relación moral entre los hombres en este estado [el estado de naturaleza]; no podían ser buenos ni malos, no tenían vicios ni virtudes. Es prudente, por tanto, aplazar un juicio sobre su situación [...] hasta que hayamos examinado si hay más virtudes o vicios entre los hombres civilizados.

Y Adams, en el margen:

> Maravilla sobre maravilla. Paradoja sobre paradoja. ¡Qué sorprendente sagacidad la del señor Rousseau! Y sin embargo este elocuente fanfarrón con sus aires de singularidad ha hecho que los hombres se disgusten con la superstición y la tiranía.

Christiane Berkvens-Stevelinck halló un lugar excelente para mapear la república de las letras en las notas marginales de Prosper Marchand, el bibliófilo de Leiden en el siglo XVIII. Otros académicos han trazado las corrientes de la historia literaria al tratar de releer los libros importantes como pudieron haberlo hecho los grandes escritores, usando las anotaciones en los ejemplares de los coleccionistas, como la copia de la *Encyclopédie* que tenía Diderot y la de los ensayos de Emerson que tenía Melville. Pero la investigación no necesita limitarse a los libros importantes, ni sólo a los libros. Peter Burke estudia actualmente los grafitis de la Italia renacentista. Cuando estaban escritos sobre la puerta de un enemigo, con frecuencia funcionaban como insultos rituales, los cuales definían las líneas del conflicto social al dividir los vecindarios y los clanes. Sobre la famosa estatua de Pasquino en Roma, esta escritura pública daba el tono de una rica e intensa cultura política callejera. Una historia de la lec-

tura debería ser capaz de avanzar a grandes saltos de la pasquinada y la Commedia dell'Arte a Molière, de Molière a Rousseau y de Rousseau a Robespierre.[25]

Mi cuarta sugerencia tiene que ver con la teoría literaria. Estoy de acuerdo en que esta sugerencia puede parecer osada, sobre todo para el lego. Viene envuelta en etiquetas que impresionan –estructuralismo, deconstrucción, hermenéutica, semiótica, fenomenología– y se va tan pronto como llega, puesto que las modas se desplazan entre sí a una velocidad pasmosa. Sin embargo, en todas ellas hay una preocupación que podría llevar a cierta colaboración entre los críticos literarios y los historiadores del libro: la preocupación por la lectura. Ya sea que desentierren estructuras profundas o bien que desmonten sistemas de signos, los críticos han tratado a la literatura, cada vez con mayor insistencia, como una actividad más que como un cuerpo fijo de textos. Insisten en que el significado de un libro no está sujeto a sus páginas, que los lectores lo construyen. De modo que la respuesta de los lectores ha sido el punto clave en torno al cual gira el análisis literario.

En Alemania, esta aproximación ha llevado a un renacimiento de la historia literaria como *Rezeptionsästhetik* bajo la guía de Hans Robert Jauss y Wolfgang Iser. En Francia, asumió un giro filosófico en la obra de Roland Barthes, Paul Ricœur, Tzvetan Todorov y Georges Poulet. En Estados Unidos, todavía se encuentra en la fase de crisol. Wayne Booth, Paul de Man, Jonathan Culler, Geoffrey Hartman, J. Hillis Miller y Stanley Fish han aportado ingredientes para una teoría general, pero de sus debates no ha surgido un consenso. Sin embargo, toda la actividad crítica señala hacia una nueva textología, y todos los críticos comparten una forma de trabajar cuando interpretan textos específicos.[26]

[25] Las anotaciones al margen de Adams se citan en Zoltán Harastzi, *John Adams and the Prophets of Progress*, Cambridge (MA), 1952, p. 85. Sobre glosas y notas al pie, véanse Lawrence Lipking, "The Marginal Gloss", en *Critical Inquiry*, núm. 3, 1977, pp. 620-631, y G. W. Bowersock, "The Art of Footnote", en *The American Scholar*, núm. 53, 1983-1984, pp. 54-62 [trad. esp.: "El arte de la nota al pie", en *Historias*, núm. 22, México, 1989]. Sobre los manuscritos de Prosper Marchand, véanse los dos artículos de Christiane Berkvens-Stevelinck, "L'Apport de Prosper Marchand au 'système des libraires de Paris'" y "Prosper Marchand, 'trait d'union' entre auteur et éditeur", en *De Gulden Passer*, núm. 56, 1978, pp. 21-63 y 65-99.

[26] Para estudios y bibliografías sobre la crítica de la respuesta del lector, véanse Susan R. Suleiman e Inge Crossman (eds.), *The Reader in the Text: Essays on Audience and*

Véase, por ejemplo, el análisis que hace Walter Ong de las primeras frases de *Adiós a las armas:*

> Al final del verano de aquel año vivíamos en una casa en un pueblo que miraba a las montañas, más allá del río y la llanura. En el lecho del río había guijarros y rocas, secos y blanqueados por el sol, y el agua era clara y ágil y azul en los canales.

¿Qué año? ¿Cuál río?, pregunta Ong. Hemingway no lo dice. El uso nada ortodoxo del artículo determinado –"el río" en lugar de "un río"– y el uso parco de adjetivos supone que el lector no necesita una descripción detallada de la escena. Basta con un recordatorio, porque se espera que el lector ya haya estado allí. Se dirige a él como si fuera un confidente y un compañero de viaje que sólo necesita de un apunte para recordar los fuertes rayos del sol, el áspero sabor a vino y el hedor de los muertos en la Italia de la Primera Guerra Mundial. Si el lector se opusiera –y uno puede imaginar muchas reacciones parecidas a la de "Yo soy una abuela de 60 años y no sé nada de los ríos en Italia"–, no podría "entrar" al libro. Pero si acepta el papel que la retórica le impone, su yo ficcionalizado puede crecer hasta adquirir las dimensiones del héroe de Hemingway; y puede continuar a través de la narración como el compañero de armas del autor.[27]

La retórica anterior solía actuar de manera opuesta. Asumía que el lector no conocía nada del relato y requería de una orientación mediada por ricos pasajes descriptivos o por observaciones introductorias. De ahí el inicio de *Orgullo y prejuicio:*

> Es una verdad universalmente admitida que un soltero poseedor de una buena fortuna tiene que necesitar una mujer.
>
> Aunque los sentimientos y opiniones de un hombre así sean poco conocidos cuando llega a alguna región, esta creencia está tan arraigada en la

---

Interpretation, Princeton (NJ), 1980, y Jane P. Thompkins (ed.), *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism,* Baltimore, 1980. Una de las obras de mayor influencia en esta corriente es la de Wolfgang Iser, *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett,* Baltimore, 1974.

[27] Walter J. Ong, "The Writer's Audience Is Always a Fiction", en *PMLA,* núm. 90, 1975, pp. 9-21.

mente de las familias aledañas que lo consideran como propiedad indiscutible de una u otra de sus hijas.

–Querido Bennet –le decía cierto día su esposa–, ¿has oído que Netherfield Park se ha alquilado al fin?

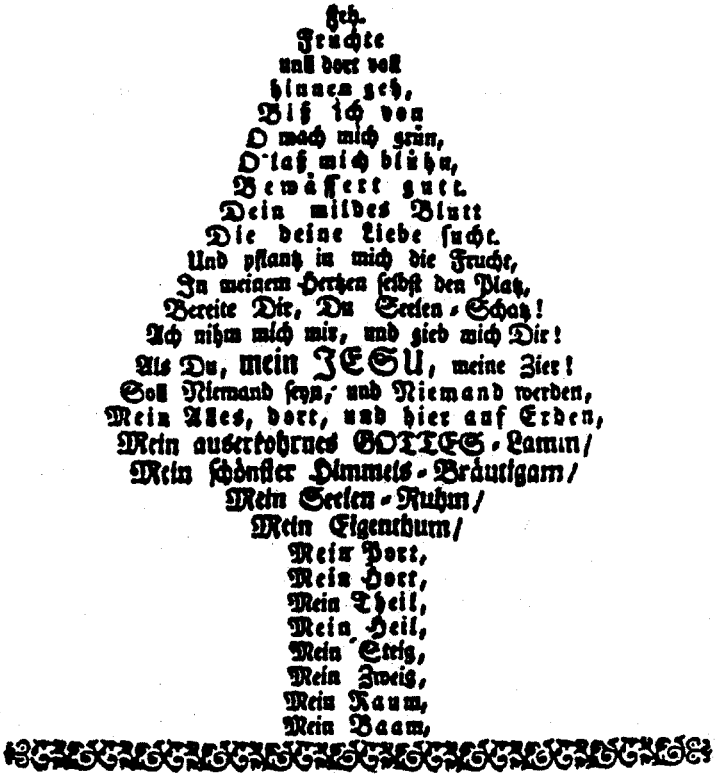
Este tipo de narración va de lo general a lo particular, como una lente que pasa del ángulo abierto a un acercamiento. Coloca el artículo indefinido en primer lugar y ayuda al lector a abrirse camino poco a poco. Pero siempre lo mantiene a distancia, porque se supone que el lector entra al relato como un extraño y que lee en busca de instrucción, diversión o algún noble propósito moral. Como en el caso de la novela de Hemingway, el lector está obligado a representar su papel para que funcione la retórica; pero el papel es completamente distinto.

Los escritores han creado muchas otras maneras para iniciar a los lectores en las historias. Hay una distancia enorme entre el "Llámenme Ismael" de Melville y la oración de ayuda para "justificar los caminos de Dios ante los hombres" de Milton. Pero toda narración presupone un lector y toda lectura comienza por un protocolo inscripto en el texto. El texto podría operar contra sí mismo, y el lector podría ir contra la corriente o extraer nuevos significados a partir de las palabras conocidas: de aquí las posibilidades infinitas de interpretación que proponen los deconstructivistas y las lecturas originales que le han dado forma a la historia cultural: la lectura que hizo Rousseau de *El misántropo*, por ejemplo, o la que hizo Kierkegaard del capítulo 22 del Génesis. Pero comoquiera que se la entienda, la lectura ha vuelto a resurgir como el hecho central de la literatura.

Si es así, llegó el momento de reunir la teoría literaria y la historia de los libros. La teoría puede revelar el alcance de las respuestas potenciales a un texto, esto es, a los límites retóricos que dirigen la lectura sin determinarla. La historia puede mostrar qué lecturas se dieron realmente, esto es, dentro de los límites de un cuerpo documental imperfecto. Prestando atención a la historia, los críticos literarios tal vez eviten el peligro del anacronismo; pues a veces parecen asumir que los ingleses del siglo XVII leían a Milton y a Bunyan como si fueran profesores universitarios del siglo XX. Teniendo en cuenta la retórica, acaso los historiadores encuentren indicios de comportamientos que de otro modo pasarían por alto, como las pasiones que se suscitaron de *Clarissa* a *La nueva Eloísa* y de *Werther* a *René*. Por lo tanto, yo defendería

una estrategia dual, que combine el análisis textual con la investigación empírica. De este modo, sería posible comparar a los lectores implícitos de los textos con los verdaderos lectores del pasado, y elaborando tales comparaciones, desarrollar una historia y una teoría de la respuesta del lector.

Una historia así podría reforzarse con una quinta modalidad de análisis, basada en la bibliografía analítica. Al estudiar los libros como objetos físicos, los bibliógrafos han demostrado que la disposición tipográfica de un texto puede determinar en gran medida la manera en que se lo leía. Los ejemplos más sorprendentes del vínculo entre tipografía y significado se dan en poemas barrocos como el que aparece a continuación, tomado del *Garten-Lust im Winter* (1732), de Gottfried Kleiner:



Traducción literal:

> Mi árbol, / Mi espacio, / Mi rama, / Mi sendero, / Mi salvación, / Mi parte, / Mi refugio, / Mi puerto, / Mi propiedad / El prestigio de mi alma / Mi más hermosa, celestial consorte / Mi elegido cordero de DIOS. / Mi todo, allá y aquí sobre la tierra, / Que nadie sea ni exista / Más que tú, mi JESÚS, ¡mi ornamento! / ¡Oh, sácame de mí y llévame a ti! / Prepara, oh tesoro del alma / el lugar para ti en mi propio corazón, / Y planta en mí el fruto, / Que tu amor anhela. / Tu tierna sangre / es un buen riego. / Oh, déjame florecer, / Oh, hazme reverdecer, / Hasta que parta / De aquí, / Y esté allí / colmado de / Frutos.

Por su forma de árbol, el poema invita al lector a invertir su modo habitual de lectura y a leerlo de abajo hacia arriba, como si estuviera ascendiendo al cielo. En el corazón del árbol, el lector se topa con la palabra "Jesús". Para entonces, ya se encuentra tan absorbido por la retórica que la voz del poeta habla por él y puede identificarse con el éxtasis del poeta. Por medio de la lectura, se ha puesto en un lugar desde el que se imagina en la situación de ser penetrado por el amor de Cristo. Crece en él como una semilla. Hace florecer su vida y dar fruto en obras buenas, y finalmente lo ayuda a ascender al paraíso. Las metáforas del ascenso, el crecimiento y la fecundación sexual se fortalecen entre sí y a su vez son fortalececidas por el efecto combinado de la métrica, que llega a un *crescendo* en el "Jesús" del verso 15, y de la gramática, que eleva al lector por medio de una serie de cláusulas que culminan con el final de la frase en el mismo verso crucial donde el lector se expone al Verbo y se salva.[28]

La impresión no suele materializar de manera tan cabal a la poesía, pero cada texto tiene propiedades tipográficas que guían la respuesta del lector. El diseño de un libro puede ser crucial para su significado. En un admirable estudio sobre Congreve, D. F. McKenzie demostró que el procaz dramaturgo neoisabelino que conocemos por las ediciones en cuarto de finales del siglo XVII pasó por un resurgimiento tipo-

[28] Gottfried Kleiner tal como se lo cita en Ulrich Ernst, "Lesen als Rezeptionsakt. Textpräsentation und Textverständnis in der manieristischen Barocklyrik", en *Lesen-historisch*, ed. de Briggite Schieben-Lange, número especial de *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, núm. 15, 1985, p. 72.

gráfico en su vejez y emergió como el sereno autor neoclásico de sus *Obras* en tres volúmenes en octavo publicadas en 1710. No cambiaron mucho las palabras individuales de una edición a otra, pero una transformación en el diseño de los libros les dio a las obras de teatro un tono totalmente nuevo. Añadiendo las divisiones por escenas, agrupando personajes, reubicando versos y destacando las *liaisons des scènes*, Congreve adecuó sus viejos textos al nuevo modelo clásico que derivaba de la escena francesa. Pasar del volumen en cuarto al volumen en octavo es pasar de la Inglaterra isabelina a la jorgiana.[29]

Roger Chartier halló implicaciones semejantes, pero más sociológicas, en las metamorfosis de un clásico español, *Historia de la vida del Buscón*, de Francisco de Quevedo. La novela estaba dirigida originalmente a un público sofisticado, tanto en España, donde se publicó por primera vez en 1626, como en Francia, donde apareció en una elegante traducción en 1633. Pero a mediados del siglo XVII, las casas Oudot y Garnier de Troyes, empezaron a publicar una serie de ediciones rústicas baratas, las cuales se convirtieron en el clásico de la literatura popular conocido como *bibliothèque bleue* durante doscientos años. Los editores populares no dudaron en editar el texto, pero se concentraron fundamentalmente en el diseño del libro, lo que Chartier llama la *"mise en livre"*. Fragmentaron el relato en unidades sencillas, abreviaron las frases, subdividieron los párrafos y multiplicaron el número de capítulos. La nueva estructura tipográfica implicaba un nuevo tipo de lectura y un público nuevo: gente humilde sin la capacidad ni el tiempo para absorber largos tramos de narración. Los breves episodios eran autónomos. No necesitaban estar vinculados por complejos subtemas y desarrollo de personajes porque ofrecían el material necesario para llenar una *veillée*. De tal forma, el libro en sí dejó de ser una historia continua y se transformó en una colección de fragmentos, que cada lector-escucha podía acomodar a su gusto. Sigue siendo un misterio cómo se produjo esta "apropiación", ya que Chartier limita su análisis al libro como objeto físico. Pero él muestra cómo la tipografía desemboca en la sociología, cómo el lector implícito del autor se convierte en el lector implícito del

[29] D. F. McKenzie, "Typography and Meaning: The Case of William Congreve", en *Buch und Buchhandel in Europa im achtzehnten Jahrhundert*, ed. de Giles Barber y Bernhard Fabian, Hamburgo, 1981, pp. 81-126. Véase también D. F. McKenzie, *Bibliography and the Sociology of Texts*, Londres, 1986.

editor, descendiendo por la escala social del Antiguo Régimen y hacia el mundo que en el siglo XIX se conocería como *"le grand public"*.[30]

Algunos aventurados bibliógrafos e historiadores del libro empiezan a especular sobre las tendencias a largo plazo en la evolución del libro. Sostienen que los lectores responden más directamente a la organización física de los textos que a su ambiente social circundante. De este modo, se puede llegar a conocer algo sobre la historia antigua de la lectura practicando una especie de arqueología textual. Si bien no podemos saber con precisión cómo leían a Ovidio los romanos, podemos asumir que, como la mayoría de las inscripciones romanas, el verso no contenía puntuación, párrafos o espacios entre las palabras. Es posible que las unidades de sonido y significado estuvieran más cerca de los ritmos del habla que de las unidades tipográficas –enes, palabras y líneas– de la página impresa. La página misma como unidad del libro data apenas del tercero o cuarto siglo de nuestra era. Antes, para leer un libro había que desenrrollarlo. Una vez que las páginas reunidas (el *codex*) sustituyeron al rollo (*volumen*), los lectores pudieron ir con facilidad hacia atrás y hacia adelante en los libros, y los textos se dividieron en segmentos que podían señalarse e incluirse en un índice. Pero mucho después de que los libros adquirieran su forma moderna, la lectura siguió siendo una experiencia oral, realizada en público. En un punto indeterminado, tal vez en algunos monasterios en el siglo VII y ciertamente en las universidades del siglo XIII, los hombres empezaron a leer en silencio y a solas. El cambio a la lectura en silencio acaso supuso un ajuste mental mayor que el cambio al texto impreso, ya que la lectura se volvió una experiencia individual, interior.[31]

[30] Roger Chartier, *Figures de la gueuserie*, París, 1982. Véanse también los volúmenes colectivos editados por Chartier (*Pratiques de la lecture*, París, 1985, y *Les Usages de l'imprimé*, París, 1987), así como el propio volumen de ensayos de Chartier: *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, París, 1987. Para ejemplos de corrientes similares en la investigación actualmente en curso sobre las literaturas alemana y española, sobre todo en los estudios sobre el *Quijote*, véase Brigitte Schieben-Lange (ed.), *Lesen-historisch*, *op. cit.*

[31] Paul Saenger, "Manières de lire médiévales", en *Histoire de l'édition française*, *op. cit.*, t. I, pp. 131-141, y "From Oral Reading to Silent Reading", en *Viator*, núm. 13, 1982, pp. 367-414. Desde luego que pueden encontrarse casos excepcionales de individuos que leían en silencio mucho antes del siglo XVII, el más famoso de todos san Ambrosio, según lo describe san Agustín en sus *Confesiones*. Para otra discusión sobre la lectura y la historia antigua del libro, véase Henri-Jean Martin, "Pour une histoire de la lecture", en *Revue française d'histoire du livre*, nueva serie, núm. 16, 1977, pp. 583-610.

La impresión significó una diferencia, desde luego, pero tal vez fue menos revolucionaria de lo que se supone. Algunos libros traían portadas, listas de contenido, índices, paginación e impresores que producían muchas copias de *scriptoria* para un público amplio antes de la invención del tipo móvil. Durante los primeros cincuenta años de su existencia, el libro impreso imitó al manuscrito. Sin duda, lo leía el mismo público y de la misma manera. Pero después de 1500, el libro impreso, el panfleto, el pliego suelto, el mapa y el cartel llegaron a nuevas clases de lectores y estimularon nuevas formas de lectura. Cada vez más homogéneo en su diseño, más barato en su precio y con una distribución más extendida, el nuevo libro transformó el mundo. No se limitó a suministrar más información. Suministró una manera de entender, una metáfora básica para darle sentido a la vida.

Así fue que en el siglo XVI los hombres se apoderaron del Verbo; en el siglo XVII, empezaron a decodificar el "libro de la Naturaleza"; y en el siglo XVIII, aprendieron a leerse a sí mismos. Con la ayuda de los libros, Locke y Condillac estudiaron la mente como una *tabula rasa* y Franklin formuló un epitafio para sí mismo:[32]

El Cadáver de
B. Franklin, Impresor,
Como la tapa de un antiguo Libro,
Desgarrado su Contenido,
Y ya sin sus Inscripciones y Dorados
Yace aquí, Alimento para los Gusanos.
Pero no se perderá la Obra;
Pues ésta, como él creía,
Aparecerá de nuevo
En una nueva y más lujosa Edición
Corregida y aumentada
Por el Autor.

[32] Sobre la larga historia de la idea del mundo como un libro que hay que leer, véase Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Fráncfort del Meno, 1981. El epitafio de Franklin no está en su lápida. Es probable que lo escribiera hacia 1728, cuando era un joven impresor reconocido por su ingenio en el Junto Club; véase *The Papers of Benjamin Franklin*, ed. de Leonard W. Labaree, New Haven, 1959, t. I, pp. 109-111. El fraseo difiere ligeramente en cada uno de los tres textos autógrafos.

[The Body of
B. Franklin, Printer,
Like the cover of an old Book,
Its Contents torn out,
And strip of its Lettering & Gilding
Lies here, Food for Worms.
But the Work shall not be lost;
For it will, as he believ'd,
Appear once more
In a new and more elegant Edition
Corrected and improved
By the Author.]

No quiero abusar de la metáfora, pues Franklin ya la agotó, sino más bien regresar a un punto tan sencillo que quizá se nos escape. La lectura tiene una historia. La lectura no fue siempre y en todas partes la misma. Podríamos pensarla como el proceso de extraer información de la página; pero si vamos más allá, estaremos de acuerdo en que la información hay que filtrarla, ordenarla e interpretarla. Los esquemas interpretativos pertenecen a las configuraciones culturales, que han variado muchísimo a lo largo del tiempo. Como nuestros ancestros habitaron mundos mentales diferentes, debieron leer de manera diferente, y la historia de la lectura podría ser tan compleja como la historia del pensamiento. Podría ser tan compleja, de hecho, que los cinco pasos que sugerí aquí podrían llevar en direcciones dispares o hacernos girar indefinidamente alrededor del problema sin tocar su centro. No hay rutas directas o atajos porque la lectura no es algo diferenciado, como una constitución o un orden social, cuyo rumbo pueda seguirse a través del tiempo. La lectura es una actividad que involucra una relación peculiar: por un lado, el lector; por otro lado, el texto. Aunque lectores y libros han variado según las circunstancias sociales y tecnológicas, la historia de la lectura no debería reducirse a una cronología de tales variaciones. Debería ir más allá de ellas para confrontar el elemento relacional que está en el centro de este asunto: ¿cómo es que las formas cambiantes de la lectura construyeron textos cambiantes?

La pregunta suena abstrusa, pero muchas cosas penden de ella. Piénsese con qué frecuencia la lectura cambió el curso de la historia: la lectura que Lutero hizo de Pablo, la lectura que Marx hizo de He-

gel, la lectura que Mao hizo de Marx. Esos puntos están inmersos en un proceso más profundo y vasto: el esfuerzo interminable del hombre por hallarle sentido al mundo que lo rodea y a su mundo interior. Si pudiéramos entender cómo ha leído, podríamos estar más cerca de comprender cómo interpretó la vida; y así, con las herramientas de la historia, acaso podríamos satisfacer algo de nuestro propio afán de sentido.

CUARTA PARTE

EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

Libertad de prensa, 1797.

X. HISTORIA INTELECTUAL E HISTORIA CULTURAL*

EN ESTADOS UNIDOS, un malestar se extiende entre quienes se dedican a la historia intelectual. Hace veinte años, veían a su disciplina como la reina de las ciencias históricas. Hoy parece que se ha vuelto humilde. No es que haya sido destronada dramáticamente, sino que después de la realineación de la investigación en el transcurso de las décadas de 1960 y 1970, la historia intelectual está entre las menos prestigiosas, rodeada de nuevas variedades toscas de la historia sociocultural y de un lenguaje desconcertante: *mentalité, episteme,* paradigma, hermenéutica, semiótica, hegemonía, deconstrucción y descripción densa.

Es evidente que algunos historiadores todavía se sienten cómodos dentro del marco intelectual que establecieran Arthur Lovejoy y Perry Miller, porque seguimos encontrando "ideas-unidad" y "mente" en la proliferación de los términos más de moda.[1] Pero la tendencia hacia el autocuestionamiento así como hacia una dificultosa autoconfirmación se puede apreciar en cualquier lugar en el que quienes se ocupan de la

* Este ensayo, publicado en Michael Kammen (ed.), *The Past Before Us: Contemporary Historical Writing in the United States,* Ithaca (NY), 1980, pp. 327-354, fue escrito en respuesta a la petición de la American Historical Association de un informe relativo a la historia intelectual y la historia cultural tal y como se practicaban en Estados Unidos en la década de 1970. Por este motivo, tiene poco para decir sobre la escritura de la historia fuera de este país o sobre unas cuantas tendencias que se volvieron más relevantes durante la década de 1980.

[1] El *Dictionary of the Ideas* (ed. de Philip P. Wiener y otros, 4 vols., Nueva York, 1973) puede considerarse "un monumento a Lovejoy", tal y como observó un reseñista en otra empresa monumental de Lovejoy, el *Journal of the History of Ideas:* F. E. L. Priestley, "Mapping the World of Ideas", en *Journal of the History of Ideas,* núm. 35, 1974, pp. 527-537. Aunque el *Dictionary* representa diferentes variedades de la historia intelectual, por lo general trata las ideas a la manera de Lovejoy, como entidades concretas que pueden trazarse a través del tiempo y a través del espacio. Compárese el prefacio del *Dictionary* con la nota introductoria de Lovejoy en la primera entrega del *Journal:* "Reflections on the History of Ideas", en *Journal of the History of Ideas,* núm. 1, 1940, pp. 3-23. Véase también George Boas, *The History of Ideas: An Introduction,* Nueva York, 1969, y Rush Welter, "On Studying the National Mind", en John Higham y Paul K. Conkin (eds.), *New Directions in American Intellectual History,* Baltimore, 1979, pp. 64-82.

historia intelectual discutan el estado de su oficio, y en los últimos años las discusiones historiográfico metodológicas se han multiplicado. Hace muy poco, Murray Murphey iniciaba un artículo con un lamento:

> Treinta años atrás la historia intelectual ocupaba un lugar envidiado en las universidades de Estados Unidos; sus cursos rebalsaban y quienes la ejercían –personas como Merle Curti, Ralph Gabriel y Perry Miller– eran famosos en todo el medio, y también fuera de él. Pero treinta años produjeron un cambio profundo. Los estudiantes ya no ven la historia intelectual como el lugar "donde está la acción", y la profesión parece aceptar que "lo más nuevo" en el saber histórico está en algún otro lugar.[2]

Al mismo tiempo, Dominick LaCapra dio la voz de alarma al convocar a un simposio en Cornell sobre el futuro de la historia intelectual:

> En el pasado reciente, la historia intelectual fue sacudida por una importante serie de acontecimientos. Los historiadores sociales plantearon preguntas que no se pueden responder por medio de las tradicionales técnicas de narrar o analizar ideas. Estas preguntas versan sobre la naturaleza de las "mentalidades" colectivas y el origen o el impacto de las ideas. Por momentos, el ímpetu de los historiadores sociales parece imperialista: reducir la historia intelectual a una función de la historia social y elevar los problemas sociales al estatus de únicos problemas históricos verdaderamente significativos.[3]

El mismo tema estuvo presente en las ponencias que se presentaron en un simposio sobre la historia intelectual en Estados Unidos realizado en Racine, Wisconsin, en diciembre de 1977.[4] Había surgido siete años antes en un simposio sobre la situación de los estudios históricos realizado en Roma.[5] Reapareció con regularidad en las convenciones de la

[2] Murray G. Murphey, "The Place of Beliefs in Modern Culture", en John Higham y Paul K. Conkin (eds.), *New Directions...*, *op. cit.*, p. 151.

[3] Circular titulada "The Future of European Intellectual History", primavera de 1979.

[4] John Higham, "Introduction", en John Higham y Paul K. Conkin (eds.), *New Directions...*, *op. cit.*, pp. xi-xvii.

[5] Las ponencias del simposio de Roma se publicaron en Felix Gilbert y Stephen Graubard (eds.), *Historical Studies Today*, Nueva York, 1972, luego de aparecer en *Daeda-*

American Historical Association.[6] Y en todas partes se lo puede detectar en las reseñas y los artículos con los cuales quienes se ocupan de la historia intelectual intentan tomarse el pulso unos a otros. Lo más seguro es que muchos sostengan que nunca se sintieron mejor y que agradezcan la crisis actual por la oportunidad que ofrece para reorientar su disciplina. Pero tanto los optimistas como los pesimistas están de acuerdo en que hay una crisis y que lo que salga de ella depende de las relaciones entre la historia intelectual y la historia social.[7]

Esta opinión se deriva en parte de una concepción más definida de la historia de la historia intelectual en Estados Unidos. John Higham y Robert Skotheim mostraron que la historia intelectual y la historia social maduraron al mismo tiempo en los comienzos del siglo XX, como ingredientes de la Nueva Historia [*New History*] de James Harvey Robinson, Charles A. Beard, Frederick Jackson Turner y Carl Becker.[8] Los dos géneros parecían nuevos en tanto desafiaban una visión más antigua de la historia como la política del pasado. Se abrieron camino como aliadas en la currícula universitaria, los cursos de "historia social e intelectual" proliferaron en las décadas de 1920 y 1930. Sin em-

---

lus. Véanse en especial los ensayos de Felix Gilbert, "Intellectual History: Its Aims and Methods", y Benjamin I. Schwartz, "A Brief Defense of Political and Intellectual History".

[6] La convención de San Francisco en 1973 precipitó una gran cantidad de intercambios entre los practicantes de la historia intelectual y contribuyó a la formación de un Intellectual History Group, que sacó su primera publicación en la primavera de 1979.

[7] Como ejemplos de opiniones fuertes sobre la crisis, véanse Paul K. Conkin, "Intellectual History: Past, Present and Future", en Charles F. Delzell (ed.), *The Future of the History*, Nashville, 1977, p. 111, y Gene Wise, "The Contemporary Crisis in Intellectual History Studies", en *Clio*, núm. 5, 1975, p. 55. Para ver algunas reacciones más mesuradas, véase Leonard Krieger, "The Autonomy of Intellectual History", en *Journal of the History of Ideas*, núm. 34, 1973, pp. 499-516, y David Potter, "History and the Social Sciences", en Don E. Fehrenbacher (ed.), *History and American Society: Essays of David M. Potter*, Nueva York, 1973, pp. 40-47. Algunos historiadores franceses han desarrollado opiniones similares de una crisis dentro de su propia tradición. Véase Jean Ehrard y otros, "Histoire des idées et histoire sociale en France au XVIII[e] siècle: Réflexions de méthode", en *Niveaux de culture et groupes sociaux: Actes du colloque réuni du 7 au 9 mai 1966 à l'École normal supérieure*, París y La Haya, 1967, pp. 171-188.

[8] Gran parte del siguiente bosquejo historiográfico se basa en Robert Skotheim, *American Intellectual Histories and Historians*, Princeton (NJ), 1966, y en especial en la obra de John Higham, "The Rise of American Intellectual History", en *American Historical Review*, núm. 56, 1951, pp. 453-471; "American Intellectual History: A Critical Appraisal", en *American Quarterly*, núm. 13, 1961, pp. 219-233; (con la colaboración de Leonard Krieger y Felix Gilbert), *History*, Englewood Cliffs (NJ), 1965, y *Writing American History: Essays on Modern Scholarship*, Bloomington (IN), 1970.

bargo, esta alianza se derrumbó en el transcurso de las dos décadas siguientes, cuando Arthur Lovejoy y Perry Miller elevaron el nivel de la historia intelectual al despojarla de cualquier preocupación por el contexto social. Entre los estudiosos de Estados Unidos, el éxito de Miller animó a sus sucesores a ir en busca de abstracciones: mitos, símbolos e imágenes. También se apoyaron en las tentativas de Vernon Parrington, Ralph Gabriel y Merle Curti por determinar el carácter distintivo del pensamiento estadounidense. Para la década de 1960, el movimiento de los estudios sobre Estados Unidos [*American Studies*] soltó las amarras que ataban la historia intelectual con la historia social, y quedó a la deriva en busca de una mentalidad nacional abstracta. En ese punto, las universidades de estos profesores estallaron bajos sus pies. El conflicto racial, las "contraculturas", el radicalismo estudiantil, la guerra en el sudeste de Asia y el colapso de la presidencia destruyeron la visión de la historia de Estados Unidos como un consenso espiritual. Los historiadores sociales hicieron su entrada, pero no para llenar el vacío, sino para desplazar las ruinas de la vieja Nueva Historia; no para reconstruir un pasado único, sino para lanzarse en diferentes direcciones. La historia de los negros, la historia urbana, la historia obrera, la historia de las mujeres, de la criminalidad, de la sexualidad, de los oprimidos, de los analfabetos, de los marginados: se abrieron tantas líneas de estudio que la historia social pareció dominar la investigación en todos los frentes. La aliada que se había abandonado tenía de nuevo el control de la profesión.

Algunos historiadores estadounidenses tal vez consideren exagerada o inexacta esta descripción de su pasado profesional. Algunos siempre han menospreciado la historia intelectual por impracticable, si no por completamente antiestadounidense: "Como tratar de clavar gelatina en una pared", en las palabras de un viejo historiador político de la línea dura.[9] Y en efecto, las variedades domésticas de la historia intelectual parecen atrofiadas en comparación con las de Europa. Los europeos no hablan de *historia intelectual* como se acostumbra en Estados Unidos, sino más bien se refieren a la historia de las ideas, *histoire des idées, Geistesgeschichte, storia della filosofia*: diferentes nombres que denotan distintas tradiciones. De esas tradiciones se contagiaron los

[9] William Hesseltine, citado en Robert Skotheim, *American Intellectual Histories...*, *op. cit.*, p. 3.

estudiantes estadounidenses de la historia de Europa, en particular los que realizaron sus estudios de grado después de 1950, cuando las becas, los vuelos baratos y un dólar fuerte hicieron más accesibles que nunca los estudios en el extranjero. Los que se quedaron en casa a menudo aprendieron su historia europea de los refugiados europeos que acudieron a las universidades de Estados Unidos en la década de 1930. Y los que de algún modo escaparon a la influencia inmediata de Europa siguieron tratando temas europeos, temas transmitidos a menudo en otros idiomas y ubicados en un pasado remoto, donde no existía la dificultad de definir el carácter o la cultura de Estados Unidos. Las fuentes, los maestros y los temas convirtieron a la historia intelectual de Europa en algo inherentemente cosmopolita.

Sin embargo, la versión estadounidense de esa historia ha alcanzado un punto crítico. Fue simultáneo a la crisis en los estudios sobre Estados Unidos, aunque ésta se ha desarrollado por un camino distinto. Arthur Lovejoy y Carl Becker definieron el derrotero entre las dos guerras. Lovejoy trazó la filiación de ideas clave sobre amplios períodos, mientras que Becker bosquejó el clima intelectual de áreas enteras. Pero cada cual trabajó a partir de textos clásicos, localizables con facilidad en sus bibliotecas particulares. Crane Brinton le demostró a la siguiente generación de historiadores que se ocupan de la historia intelectual la importancia de seguir las ideas más allá de las bibliotecas y "hasta su último refugio en la cabeza del hombre común y corriente".[10] Para 1950, este enfoque había cristalizado en la forma de un curso en Harvard: Historia 134a, "Historia intelectual de Europa en los siglos XVIII y XIX", y en un libro de texto, *Las ideas y los hombres*.[11] Durante las dos décadas si-

[10] Crane Brinton, *English Political Thought in the Nineteenth-Century*, Nueva York, 1962 (1ª ed., 1933), p. 3.

[11] Véase la definición de la tarea de la historia intelectual de Crane Brinton en *Ideas and Men. The Story of Western Thought*, Englewood Cliffs (NJ), 1963 (1ª ed. 1950), p. 4 [trad. esp.: *Las ideas y los hombres. Historia del pensamiento de Occidente*, trad. de Agustín Caballero, Madrid, Aguilar, 1966], y la descripción del curso de Historia 134a que apareció en los catálogos de las décadas de 1950 y 1960: "Un examen de los cambios en los sentimientos y las teorías de los europeos occidentales comunes y corrientes en los siglos que presenciaron las revoluciones de Estados Unidos y Francia y la revolución industrial. No se trata de una historia del pensamiento formal; más preocupada con la penetración hacia abajo dentro de la multitud de teorías que profesaban los pensadores formales". El primer curso sobre historia intelectual en Estados Unidos lo dio James Harvey Robinson en Columbia en 1904. En la década de 1930, Brinton tenía la esperanza de que su versión

guientes, H. Stuart Hughes y Peter Gay ampliaron el intento de rastrear las conexiones entre las ideas y los hombres en varios estudios relativos a las dimensiones sociales del pensamiento. Por lo general organizaron sus libros como lo había hecho Brinton, dedicando capítulos a los pensadores y juntándolos por medio de fórmulas dialécticas: conciencia y sociedad, antigüedad y modernidad.[12] Preocupaciones similares sirvieron de inspiración a un grupo de biógrafos talentosos: Arthur Wilson, Frank Manuel y Jacques Barzun.[13] Pero con el acento en "el método de los hombres", como lo llamó Brinton, creció el peligro de que la historia intelectual se convirtiera en la historia de los intelectuales y de que perdiera el contacto con el "hombre común y corriente".

Mientras tanto, los historiadores sociales redescubrían esa rara especie en Europa, o más bien reconstruían el terreno común de experiencia de distintos grupos de hombres y mujeres por medio del uso de técnicas tomadas de la demografía, la economía y la sociología. Parte del ímpetu de esta tendencia no provino de los científicos sociales, sino de un grupo cosmopolita de académicos reunidos alrededor de Georges Lefebvre en París, que, al igual que él, reinterpretaron la Revolución Francesa desde la perspectiva de los campesinos y los *sans-culottes*.[14]

---

del "método de los hombres", distinto al "método de las ideas", acercara a la historia del pensamiento "lo suficiente a la historia social hoy de moda", refiriéndose a la New History [Nueva Historia] de Robinson (*English Political Thought...*, *op. cit.*, p. 4).

[12] H. Stuart Hughes, *Conciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*, Nueva York, 1958; *The Obstructed Path: French Social Thought in the Years of Desperation, 1930-1960*, Nueva York, 1968; *The Sea Change: The Migration of Social Thought, 1930-1965*, Nueva York, 1975, y Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols., Nueva York, 1966 y 1969 [trad. esp.: *La Edad de las Luces*, 2 vols., trad. de Mercedes Córdoba, Barcelona, Folio, 1995]. Para discusiones comparables sobre la naturaleza de la historia intelectual y sus métodos, véanse las introducciones de Crane Brinton, *Ideas and Men*, *op. cit.*; H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, *op. cit.*, y Peter Gay, "The Social History of Ideas: Ernst Cassirer and After", en Kurt H. Wolff y Barrington Moore (h.) (eds.), *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Boston, 1967, pp. 106-120.

[13] Arthur Wilson, *Diderot*, 2 vols., Nueva York, 1957 y 1972; Frank E. Manuel, *The Prophets of Paris*, Cambridge (MA), 1962; Jacques Barzun, *Berlioz and the Romantic Century*, Boston, 1950.

[14] El grupo incluía a Albert Soboul, George Rudé, Richard Cobb y K. D. Tonnesson. El libro más importante de ellos fue la tesis de Albert Soboul, *Les sans-culottes parisiens en l'an II*, París, 1958, aunque este grupo pasó a ser conocido en el mundo angloparlante sobre todo a partir de la obra que publicaron en inglés Rudé y Cobb [trad. esp.: *Los sans-culottes. Movimiento popular y gobierno revolucionario*, trad. de María Ruipérez, Madrid, Alianza, 1987].

La "historia desde abajo" se convirtió en un grito de batalla para aquellos que querían entrar en contacto con la masa humana sumergida y rescatar del olvido del pasado las vidas de los hombres y mujeres comunes. Esto se extendió por toda Europa, sobre todo en Inglaterra, donde revigorizó la fuerte tradición de la historia obrera. George Rudé, E. J. Hobsbawm y E. P. Thompson escribieron estudios magistrales sobre las protestas populares y los movimientos de la clase trabajadora, y la publicación de la revista *Past and Present* defendió una visión de la historia como el desarrollo de la sociedad más que como el devenir de los acontecimientos. Al mismo tiempo, una revista hermana en Francia, *Annales: Economies, sociétés, civilisations*, realizaba una campaña paralela en contra de *l'histoire événémentielle* y en favor de una versión conectada con la historia social: la historia como la interacción a largo plazo de estructura y coyuntura, inercia e innovación, la *histoire totale*. Las palabras recurrentes de la llamada escuela de los *Annales* sonaban a veces como consignas, pero recibieron su fuerza por medio de una sucesión de sorprendentes tesis doctorales, sobre todo las de C. E. Labrousse, Fernand Braudel, Pierre Goubert y Emmanuel Le Roy Ladurie. Para 1970, la historia social parecía girar alrededor del eje *Past and Present-Annales* y estar arrasándolo todo.

Esto ciertamente entusiasmó a numerosos historiadores estadounidenses y fortaleció la recuperación nativa de la historia social. Los radicales clamaban por una mirada renovada sobre la revolución de Estados Unidos "desde abajo". Los estudiosos de la historia de la clase obrera desarrollaron una idea de la historia a la manera de Thompson. Y hubo representantes *en mission* de *Annales* que viajaron a las universidades del país, luego de establecer puntos de avanzada en Princeton, Ann Arbor y Binghamton. La moda pareció extenderse por todas partes, excepto al campo de los historiadores que se ocupaban de historia intelectual. Vistos desde abajo hacia arriba, los mitos y las imágenes de los estudiosos de Estados Unidos casi no alcanzaban a distinguirse, y las ideas y los "ismos" de los estudiosos de Europa podían verse como ideologías o como *mentalités*, esto es, como actitudes colectivas, que debían estudiarse con los métodos de las ciencias sociales. Este enfoque le dejó cierto espacio al historiador intelectual pero, en la misma medida, amenazó con convertirlo en sociólogo o antropólogo. Robinson, Brinton y Hughes tuvieron la esperanza de crear un nexo con la historia social. Sus sucesores se preocuparon de que ésta se los

tragara. Como lo expresó Paul K. Conkin, sucumbieron ante la idea de que "la historia intelectual ha tenido un breve aunque glorioso pasado, sufre un presente sitiado, y no tiene futuro".[15]

Antes de intentar evaluar la validez de ese punto de vista, más valdría tratar de medirlo respecto de alguna indicación de la manera en la que en realidad han actuado los historiadores de Estados Unidos, como maestros y como académicos, desde la Segunda Guerra Mundial. Desde luego que sería inútil buscar un patrón de conducta preciso entre los profesores, quienes tienen fama de dejarse llevar por la idiosincrasia y la distracción más que por el instinto gregario. Pero debe ser posible localizar áreas de énfasis en la profesión considerando tres fuentes: los catálogos de los cursos, las sinopsis de las tesis y las publicaciones periódicas académicas.

Si los catálogos no llegan a transmitir el sabor de la sala de conferencias, describen lo suficientemente bien las materias de los cursos como para permitirnos clasificarlos por género. Es cierto que la mayoría de los cursos abarcan varios géneros. Cubren períodos más que temas –Historia de Estados Unidos, 1865-1945, antes que Historia Intelectual de Estados Unidos desde la Guerra Civil– por lo que no pueden clasificarse bajo un solo rubro. Pero una minoría importante de cursos, del 17,1% de la muestra en 1948 al 24,6% en 1978, puede clasificarse sin ninguna ambigüedad en una de las siete categorías de los cuadros X.1 y X.2 que aparecen en este ensayo. Esos cursos indican, con razonable precisión, los cambios en el énfasis en los tipos de historia que se les enseñó a los universitarios de Estados Unidos. El cuadro X.1 muestra su importancia relativa en ocho grandes universidades en intervalos de diez años entre 1948 y 1978. El cuadro X.2 ofrece su proporción en los planes de estudio de ocho universidades consideradas en conjunto durante los mismos años.

La imagen varió de algún modo de un campus a otro. Wisconsin se fortaleció en historia económica durante la década de 1940, mientras que Harvard se convertía en un bastión de la historia intelectual. Pero casi en todas partes prevaleció una tendencia general. Las ocho universidades ofrecieron 18 cursos (el 3,4% del total de su oferta) dedicados es-

[15] Paul K. Conkin, "Intellectual History...", *op. cit.*, p. 111.

pecíficamente a la historia intelectual en 1948-1949 y 72 (el 6,4%) en 1978-1979. Por tanto, la historia intelectual no surgió de pronto y no disminuyó ante el alza de la historia social. Es verdad, la historia social despuntó durante la década de 1970. De ocupar una posición menor durante la década de 1940 (7 cursos, el 1,3% del total) se convirtió en la especialidad más importante en 1978-1979 (95 cursos, el 8,4% del total). Pero incluía tantas subespecialidades –historia de las ciudades, de los negros, de los obreros, de las mujeres– que fortaleció una tendencia previa de los planes de estudio hacia la expansión y la fragmentación. La expansión se dio durante la década de 1960, cuando universidades como Yale e Indiana duplicaron su oferta de cursos en historia. Muchos departamentos dividieron los cursos generales, hicieron más laxos sus requisitos y animaron a los profesores a que vincularan la enseñanza con la investigación. Se enriqueció la dieta educativa, pero fue una educación *à la carte;* y debió ser de difícil digestión para el universitario no culto armar un programa a partir de un catálogo desconcertante. (Wisconsin ofrecía 227 cursos de historia en 1968; Princeton había ofrecido 21 en 1948.) Es probable que al final el estudiante supiera algo sobre el ascenso del gueto negro en Detroit y nada sobre la caída del Imperio Romano.

Al parecer, la historia intelectual resistió la tendencia hacia la fragmentación y se mantuvo firme durante la década de 1970, cuando se detuvo la expansión. Casi todos los historiadores intelectuales siguieron dando cursos generales. No puede saberse sin mayor investigación si incluyeron ciertos elementos de la historia social reescribiendo sus clases y reorganizando las lecturas obligatorias, pero parece poco probable que muchos de ellos descartaran mucho material para las clases. Algunos hasta repiten sus viejas preguntas de examen. ("Si las preguntas cambian, la respuestas siguen siendo las mismas", dice un proverbio profesional.) Al parecer, el cambio en la enseñanza es lento.[16]

[16] Según un muestreo realizado en 1953 sobre 200 universidades, los cursos sobre historia social e intelectual eran muy nuevos en las mismas y por lo general los impartían profesores jóvenes. Por desgracia, este muestreo no daba detalles sobre la tasa de cambios curriculares o sobre la importancia relativa de la historia social e intelectual, pero reunió información dispersa sobre el carácter de los cursos: H. L. Swint, "Trends in the Teaching of Social and Intellectual History", en *Social Studies,* núm. 46, 1955, pp. 243-251. Un manual sobre las ofertas en historia en las universidades británicas en 1966 muestra que 19 de 35 universidades tenían cursos en historia social y 16 tenían cursos en la "historia de las ideas" (George Barlow [ed.], *History and the Universities,* Londres, 1966).

CUADRO x.1. *Cursos especializados de historia ofrecidos en ocho universidades estadounidenses, 1948-1978*

Universidades	Historia política	Historia constitucional	Relaciones internacionales	Historia intelectual	Historia cultural	Historia económica	Historia social	Total de cursos de historia ofrecidos
Harvard								
1948-1949	2	2	4	5	0	1	3	82
1958-1959	3	3	2	12	0	1	2	115
1968-1969	4	3	7	14	0	3	4	131
1978-1979	6	1	6	19	3	5	13	177
Yale								
1948-1949	2	2	3	3	2	0	1	43
1958-1959	2	0	4	4	2	0	2	67
1968-1969	7	2	10	11	3	5	1	133
1978-1979	4	1	8	12	2	2	13	133
Princeton								
1948-1949	1	1	1	1	0	0	0	21
1958-1959	0	1	3	1	0	2	1	27
1968-1969	1	1	0	3	1	2	1	52
1978-1979	1	1	1	5	2	2	6	62
Indiana								
1948-1949	1	1	2	1	0	0	0	41
1958-1959	0	2	2	0	0	0	0	63
1968-1969	0	4	7	4	0	3	6	135
1978-1979	0	4	6	2	0	4	4	116
Michigan								
1948-1949	0	4	3	3	0	4	0	82
1958-1959	0	4	5	3	3	6	0	132

CUADRO x.1 (*continuación*)

Universidades	Historia política	Historia constitucional	Relaciones internacionales	Historia intelectual	Historia cultural	Historia económica	Historia social	Total de cursos de historia ofrecidos
1968-1969	0	4	5	14	1	7	9	200
1978-1979	0	2	3	14	1	7	16	189
Wisconsin								
1948-1949	0	3	1	1	0	6	0	79
1958-1959	0	2	2	2	0	8	1	107
1968-1969	0	6	10	3	4	13	12	227
1978-1979	0	1	5	4	7	4	13	186
Berkeley								
1948-1949	0	5	4	0	3	1	2	97
1958-1959	0	4	6	5	3	0	7	130
1968-1969	0	6	4	7	1	2	8	146
1978-1979	0	0	4	11	0	4	13	148
Stanford								
1948-1949	0	1	5	4	1	0	1	86
1958-1959	0	2	5	6	1	1	2	104
1968-1969	0	0	7	9	2	1	5	108
1978-1979	3	1	3	5	5	1	17	119

CUADRO X.2. *Cursos especializados de historia ofrecidos en ocho universidades estadounidenses, 1948-1978*

Cursos	1948-1949		1958-1959		1968-1969		1978-1979	
	Número	Porcentaje	Número	Porcentaje	Número	Porcentaje	Número	Porcentaje
Historia social								
Inmigración-etnicidad	3	—	0	—	2	—	8	—
Trabajadores	1	—	1	—	0	—	6	—
Negros	0	—	0	—	5	—	16	—
Urbanos	0	—	0	—	8	—	14	—
Mujeres-familia	0	—	0	—	1	—	13	—
General	3	—	14	—	30	—	38	—
Toda la historia social	7	1,3	15	2,0	46	4,1	95	8,4
Historia política	6	1,1	5	0,7	12	1,1	14	1,2
Historia constitucional	19	3,6	18	2,4	26	2,3	11	1,0
Relaciones internacionales	23	4,3	29	3,9	50	4,4	36	3,2
Historia intelectual	18	3,4	33	4,4	65	5,7	72	6,4
Historia cultural	6	1,1	9	1,2	12	1,1	20	1,8
Historia económica	12	2,3	18	2,4	36	3,2	29	2,6
Toda la historia especializada	91	17,1	127	17,0	247	21,9	277	24,6
Otra historia	440	82,9	618	83,0	885	78,2	853	75,5
Toda la historia	531	100,0	745	100,0	1.132	100,1	1.130	100,1

Las tendencias se mueven más rápido en la investigación, donde la historia social ciertamente ha ganado terreno a expensas de la historia intelectual. El cuadro X.3 muestra que el porcentaje de tesis en historia social se cuadruplicó entre 1958 y 1978, mientras que el porcentaje de las de historia intelectual bajó ligeramente. En 1978, hubo tres veces más tesis doctorales concluidas en historia social que en historia intelectual. La historia social llegó a desplazar a la historia política como el área de investigación más relevante. De hecho, la historia política declinó significativamente durante las décadas de 1960 y 1970, indicio de que la historia de "acontecimientos" disminuye en la academia, aun cuando continúe siendo importante en la enseñanza. Más aun, esta tendencia probablemente se acelerará debido a un desfase en el tiempo. La mayor parte de los estudiantes de posgrado que se recibieron en 1978 escogieron sus campos de estudio cinco o diez años antes, cuando la fiebre de la historia social todavía iba en aumento. Los que eligieron sus campos de estudio al finalizar la década de 1970, cuando esta fiebre se encontraba en su punto máximo, se encargarán de extenderla hasta que concluyan sus tesis doctorales en la década de 1980. Sin embargo, sus oportunidades de afectar a las generaciones futuras serán limitadas, ya que muchos de ellos no conseguirán cargos docentes. Los cuadros X.2 y X.3 confirman la impresión general de que existe una disparidad crítica entre la oferta y la demanda en la enseñanza universitaria. De 1968 a 1978 disminuyeron ligeramente los cursos de historia, pero aumentó el número de tesis y se ha cuadruplicado desde 1958.[17]

Para sondear las tendencias del conocimiento académico entre los historiadores mayores, pueden tomarse muestras de tres de las revis-

[17] Según un muestreo de los profesores de historia que realizaron David Landes y Charles Tilly en 1968, el 14% de los encuestados se especializaba en historia intelectual y el 17% en historia social, y los historiadoresa sociales eran más jóvenes: David S. Landes y Charles Tilly, *History of Social Science,* Englewood Cliffs (NJ), 1971, p. 28 (los porcentajes se calcularon a partir de los números de la p. 28). Un muestreo realizado por el American Council of Learned Societies en 1952 dio resultados menos claros porque confundió la especialización por género y por período de tiempo, y no incluyó la historia social dentro de las especializaciones por género. No obstante, mostró la importancia de la historia intelectual en esa época. De 742 historiadores que se identificaron a sí mismos por género, 109 (el 15%) se decían historiadores intelectuales y culturales, más que los de cualquier otra categoría, excepto la historia diplomática (136 historiadores, el 18%) (J. F. Wellmeyer [h.], "Survey of United States Historians, 1952, and a Forecast", en *American Historical Review,* núm. 61, 1956, pp. 339-352).

CUADRO X.3. *Tesis completadas sobre historia, por subárea, 1958-1978*

Cursos	1958 (12 meses)		1968 (6 meses)		1978 (6 meses)	
	Número	Porcentaje	Número	Porcentaje	Número	Porcentaje
Historia social						
Inmigración-etnicidad	3	1,5	7	1,9	12	2,8
Trabajadores	1	0,4	7	1,9	13	3,0
Negros	2	1,0	8	2,1	21	4,9
Urbanos	1	0,4	2	0,5	12	2,8
Mujeres-familia	2	1,0	4	1,1	14	3,2
General	5	2,5	11	2,9	45	10,4
Toda la historia social	14	6,8	39	10,4	117	27,1
Historia política	69	34,3	126	33,4	102	23,7
Historia constitucional	3	1,5	2	0,5	1	—
Relaciones internacionales	21	10,5	48	12,7	40	9,3
Historia intelectual	21	10,5	36	9,5	38	8,8
Historia cultural	5	2,5	12	3,2	25	5,8
Historia económica	15	7,5	18	4,8	15	3,5
Toda la historia especializada	148	73,6	281	74,5	338	78,2
Otra historia	53	26,4	96	25,5	93	21,6
Toda la historia	201	100,0	377	100,0	431	99,8

tas académicas más generales y veneradas: *American Historical Review, Journal of Modern History* y *Journal of American History*. El cuadro X.4 demuestra la importancia sostenida de la historia política, que abarcó un tercio de los artículos publicados desde 1946 hasta 1978. Los artículos sobre relaciones internacionales disminuyeron, pero cuando se los toma junto con los de política, ocuparon de manera consistente la mitad de las revistas. Mientras que en Europa los historiadores enterraban *l'histoire événementielle,* ésta siguió con vida en Estados Unidos. La historia intelectual conservó su salud, sorprendentemente, de hecho, a razón de una décima parte de la producción académica desde la década de 1940. Y la historia social se disparó, pero sólo durante los últimos diez años.[18]

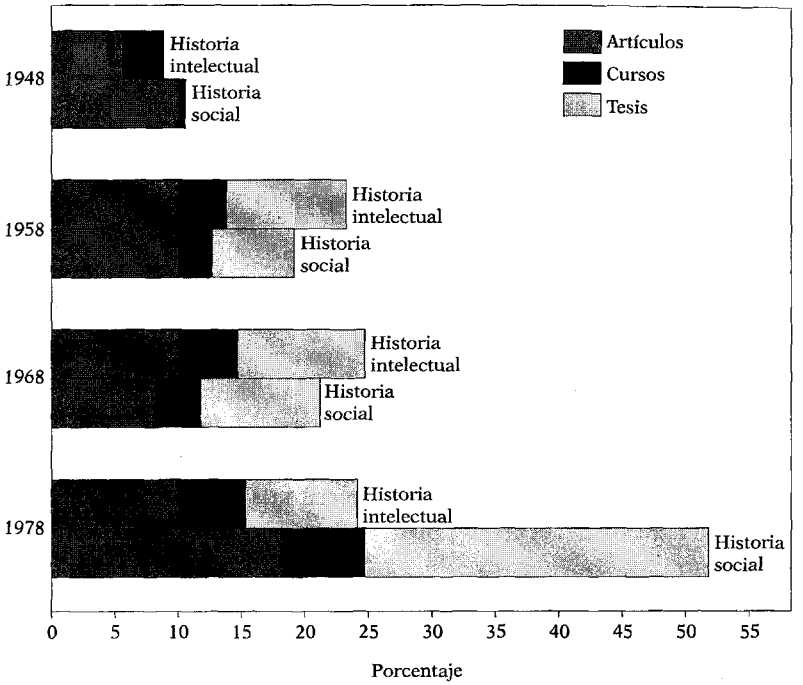
La comparación de los datos provenientes de las tres fuentes sugiere la manera en que se mueven las tendencias en el interior de la profesión en su conjunto (véase figura X.1). El origen de las tendencias sigue siendo un misterio. Pero cuando existen, primero las toman los estudiantes de posgrado, luego aparecen en los cursos y posteriormente se difunden por medio de las revistas periódicas más estables, después de haber incursionado previamente en las revistas especializadas y de vanguardia. La investigación marca la pauta para la enseñanza, cuando menos entre los historiadores más jóvenes. Los mayores parecen conservarse fieles al tipo de historia que asimilaron como estudiantes de posgrado, tal vez porque están menos abiertos a la innovación o la necesitan menos. En cualquier caso, la profesión parece notablemente conservadora. Las tres fuentes muestran el mismo patrón de cambio, pero los cambios son mínimos. El único campo que se ha desarrollado de manera dramática desde la Segunda Guerra Mundial es el de la historia social. La importancia de la historia intelectual ha fluctuado muy poco (tan poco que su práctica parece contradecir las jeremiadas de quienes la practican).

[18] El *Journal of American History* hizo una lista de todos los artículos dedicados a la historia de Estados Unidos que aparecieron en prácticamente todas las publicaciones periódicas de este país, dividiéndolos según su género. En 1978 incluyó la historia intelectual, aunque no la historia política, entre sus categorías genéricas, y lista ¡2.131 artículos! Al compilarlos y computarlos, se obtienen resultados muy aproximados a los que aparecen en el cuadro X.4: relaciones internacionales, el 6%; historia intelectual, el 2% (aunque los artículos sobre artes comportaban el 3% y aquellos sobre religión, el 5%); historia social, el 22%, e historia económica, el 4%).

CUADRO X.4. *Artículos sobre historia publicados en tres revistas académicas, por subárea, 1946-1978*

Subárea	1946-1948					1956-1958					1966-1968					1976-1978				
	JMH	JAH	AHR	Total	Porcentaje	JMH	JAH	AHR	Total	Porcentaje	JMH	JAH	AHR	Total	Porcentaje	JMH	JAH	AHR	Total	Porcentaje
Historia política	12	13	10	35	31,8	24	20	8	52	38,2	20	26	19	65	35,9	36	10	13	59	32,6
Relaciones internacionales	13	5	6	24	21,8	12	11	4	27	19,9	14	6	4	24	13,3	16	6	3	25	13,8
Historia intelectual	2	1	4	7	6,4	1	6	6	13	9,6	6	7	6	19	10,5	6	3	10	19	10,5
Historia cultural	2	2	2	6	5,4	0	2	1	3	2,2	3	2	3	8	4,4	4	3	3	10	5,5
Historia social	0	4	7	11	10,0	0	5	8	13	9,6	1	10	4	15	8,3	14	16	3	33	18,3
Historia económica	3	4	0	7	6,4	1	2	1	4	2,9	0	3	5	8	4,4	1	3	2	6	3,3
Otra historia	3	10	7	20	18,2	5	11	8	24	17,6	6	20	16	42	23,2	10	9	10	29	16,0
Total	35	39	36	110	100,0	43	57	36	136	100,0	50	74	57	181	100,0	87	50	44	181	100,0

FIGURA X.1 *Artículos, cursos y tesis en historia intelectual e historia social como porcentajes de todos los artículos, cursos y tesis en historia, 1948-1978*



¿Podríamos llegar a la conclusión de que las estadísticas revelan un caso colosal de falsa conciencia entre aquellos que han hecho del estudio de la conciencia su especialidad? La verdad es que no, porque la importancia de la historia intelectual ha disminuido respecto de la de la historia social; y aunque los historiadores intelectuales estén tan activos como siempre, algunos de ellos pueden tener una idea intuitiva y exacta de un ímpetu que disminuye, de que la innovación pasa a otras manos. De hecho, podrían tomar esta descripción de su situación como un síntoma de su gravedad. ¡Vaya osadía la de describir el estudio de las ideas por medio de estadísticas y gráficos! Todo esto sabe a cuantificación de la cultura, a la expansión de la ciencia social por sitios donde no tiene nada que hacer, al intento de reducir la vida de la mente a la sociología del conocimiento. Más valdría clavar gelatina en la pared.

Tal vez al llegar aquí sería adecuado arriesgar una evaluación más subjetiva de las tendencias dentro del campo como un todo. Por desgracia, sin embargo, la historia intelectual no es un todo. No tiene una *problématique* dominante. Quienes la practican no comparten un sentido de temas, métodos y estrategias conceptuales comunes. Por un lado, analizan los sistemas de los filósofos; por el otro, examinan los rituales de los iletrados. Pero sus perspectivas se pueden clasificar de "altas" a "bajas", y uno puede imaginar un espectro vertical en el cual los temas se hacen sombra entre sí, atravesando cuatro categorías principales: la historia de las ideas (el estudio del pensamiento sistemático, por lo general en los tratados filosóficos), la historia intelectual propiamente dicha (el estudio del pensamiento informal, los climas de opinión y los movimientos literarios), la historia social de las ideas (el estudio de las ideologías y de la difusión de las ideas) y la historia cultural (el estudio de la cultura en el sentido antropológico, incluyendo las cosmovisiones y las *mentalités* colectivas).[19]

Sin duda que las ideas más elevadas atraerán a los académicos mientras haya alguien que sienta el desafío de escalar el pensamiento de grandes hombres como Agustín y Einstein. Pero desde la Segunda Guerra Mundial, los filósofos y los críticos literarios han tendido a ignorar el estudio histórico de los grandes libros, a cambio de explorar las dimensiones lingüísticas del significado y el significante estructural de los textos. Los historiadores han tenido que proporcionar buena parte de la historia de la filosofía y de la historia de la literatura en sus universidades, y este esfuerzo ha dejado una marca en su academicismo. En lugar de observar esos campos vecinos desde fuera, trataron de comprenderlos desde dentro. Carl Schorske, por ejemplo, desarrolló una visión "internalista" de la filosofía, la literatura, el arte, la música y la psicología en la Viena de finales del siglo XIX.[20] Otros historiadores se han

[19] Desde luego que es posible clasificar estas variedades de historia de muchas maneras. La distinción más común separa a la historia de las ideas de la historia intelectual, pero la mayor parte de los historiadores, incluyendo a Lovejoy, usa esos términos de manera confusa e inconsistente. Para esfuerzos por definir el campo y acomodarlo en subdivisiones, véanse Maurice Mandelbaum, "The Historiography of the History of Philosophy", en *History and Theory,* núm. 4, 1965, supl. 5, pp. 33-66; Hajo Holborn, "The History of Ideas", en *American Historical Review,* núm. 73, 1968, pp. 683-695, y Hayden White, "The Task of Intellectual History", en *The Monist,* núm. 53, 1969, pp. 606-630.

[20] Véase Carl Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture,* Nueva York, 1980 [trad. esp.: *Viena fin-de-siècle. Política y cultura,* trad. de Iris Menéndez, Barcelona, Gustavo Gili, 1981], y para una visión comparable de la cultura vienesa, Allan Janik y Stephen

limitado a una sola disciplina, que estudian a lo largo del tiempo. Pero al igual que Schorske, han tratado de resaltar las cualidades intelectuales inherentes a sus temas y de eludir los grises de las formas anteriores de estudio interdisciplinario. Morton White, Bruce Kuklick y Murray Murphey estudiaron la historia de la filosofía de Estados Unidos desde el punto de vista de los filósofos y de los historiadores.[21] Edmund Morgan, Alan Heimert, Sacvan Bercovitch y David Hall han llevado el estudio del puritanismo más lejos de donde lo dejó Perry Miller.[22] Y la historia interna de la ciencia se ha extendido más que nunca por muy diferentes rumbos.

Con cada extensión, los subcampos históricos se han vuelto más rigurosos pero asimismo más esotéricos, una tendencia aparentemente inevitable, pues los historiadores deben especializarse para seguir a la especialización en el desarrollo del conocimiento. Sin embargo, ha aparecido una contratendencia, y acaso esto indique que la historia social ha tenido algún impacto en el nivel más alto de la historia de las ideas. Por ejemplo, en su muy técnica descripción del ascenso del pragmatismo, Kuklick muestra cómo la filosofía quedó inscripta en la estructura de la universidad moderna, y se apoya en el estudio sociológico de Laurence Veysey de la universidad como institución.[23] Al trazar el desarrollo de las ideas "modernistas" en la teología protestante, William Hutchinson trata de seguir su difusión así como su elaboración filosófica.[24] Bruce Frier ha demostrado que las abstracciones del derecho romano tuvieron vínculos importantes con

---

Toulmin, *Wittgenstein's Vienna,* Nueva York, 1973 [trad. esp.: *La Viena de Wittgenstein,* trad. de Ignacio Gómez de Liaño, Madrid, Taurus, 1998].

[21] Morton White, *Science and Sentiment in America: Philosophical Thought from Jonathan Edwards to John Dewey,* Nueva York, 1972, y *The Philosophy of the American Revolution,* Nueva York, 1978; Bruce Kuklick, *The Rise of American Philosophy: Cambridge, Massachusetts, 1860-1930,* New Haven, 1977, y Murray Murphey (con Elizabeth Flower), *A History of Philosophy in America,* 2 vols., Nueva York, 1977.

[22] Edmund S. Morgan, *Visible Saints: The History of a Puritan Idea,* Nueva York, 1963; Alan Heimert, *Religion and the American Mind from the Great Awakening to the Revolution,* Cambridge (MA), 1966; Sacvan Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self,* New Haven, 1975, y *The American Jeremiad,* Madison (WI), 1978, y David Hall, *The Faithful Shepherd: A History of the New England Ministry in the Seventeenth Century,* Chapel Hill (NC), 1972.

[23] Laurence Veysey, *The Emergence of the American University,* Chicago, 1965.

[24] William R. Hutchinson, *The Modernist Impulse in American Protestantism,* Cambridge (MA), 1976.

el mercado de bienes raíces en la antigua Roma.[25] Y varios historiadores de la ciencia, en particular Roger Hahn y Charles Rosenberg, han mostrado la importancia de los grupos y las instituciones de interés en el desarrollo de las teorías científicas.[26] La historia de la ciencia puede resultar un campo estratégico para evaluar la interacción entre la historia social y la historia de las ideas, porque ha expresado con mayor claridad la tensión entre los enfoques internos y externos del pensamiento formal. Para algunos especialistas, la dicotomía puede parecer irreal, y parecía haber espacio para ambos enfoques en la distinción de Thomas Kuhn entre las fases normal y revolucionaria en el desarrollo de la ciencia. Pero desde la primera edición de *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), Kuhn se ha desplazado hacia la postura "internalista", y de alguna manera ha modificado su noción de paradigma, adecuándola más a las nociones normativas que a las sociológicas.[27] Mientras tanto, los "externalistas" mostraron cómo la cultura y la política de la Inglaterra premoderna y la Alemania de Weimar influyeron en el desarrollo del newtonismo y de la física cuántica.[28] Las dos tendencias podrían partir por la mitad la historia de la ciencia, conduciéndola hacia la sociología, por un lado, y hacia la filosofía y las ciencias naturales, por otro. Pero parece más probable que la tensión siga siendo creativa y que hasta la actividad científica más recóndita se interpretará dentro de un contexto cultural.[29]

[25] Bruce Frier, *Landlords and Tenants in Imperial Rome*, Princeton (NJ), 1980.

[26] Roger Hahn, *The Anatomy of a Scientific Institution: The Paris Academy of Sciences, 1666-1803*, Berkeley, 1971, y Charles Rosenberg, *The Trial of the Assassin Guiteau: Psychiatry and Law in the Gilded Age*, Chicago, 1968.

[27] Thomas S. Kuhn, "The Relation between History and History of Science", en *Daedalus*, primavera de 1971, pp. 271-304; "Mathematical vs. Experimental Traditions in the Development of Physical Science", en *Journal of Interdisciplinary History*, núm. 7, 1976, pp. 1-31, y *Black-Body Theory and the Quantum Discontinuity, 1894-1912*, Nueva York, 1978, un libro que debe ser una de las historias más "internalistas" que se hayan escrito sobre un tema científico.

[28] Margaret C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution: 1689-1720*, Ithaca (NY), 1978, y Paul Forman, "Weimar Culture, Causality, and Quantum Theory, 1918-1927: Adaptation by German Physicists and Mathematicians to a Hostile Intellectual Environment", en *Historical Studies in the Physical Sciences*, núm. 3, 1971, pp. 1-115.

[29] Para un ejemplo de un estudio "interno" fuerte, véase Stillman Drake, *Galileo at Work: His Scientific Biography*, Nueva York, 1978, y para una visión "externa", Daniel Kevles, *The Physicists: The History of Scientific Community in the United States*, Nueva York, 1978.

La contextualización es el rasgo más fuerte en el área de la historia de las ideas que ha realizado los avances más firmes durante la década de 1970: la historia del pensamiento político. En una serie de artículos programáticos, tras de la cual vino un conjunto de libros importantes, Quentin Skinner, John Dunn y John Pocock sostienen que el sentido de un tratado político sólo se captura al recrear el lenguaje político de la época en que se escribió. Trasladan el énfasis del texto al contexto, pero no para infiltrar una visión reduccionista de las ideas, sean de inspiración marxista o namierista. Por el contrario, confirman la autonomía del pensamiento invocando la filosofía analítica y tratando el pensamiento como "aseveraciones" o "actos de habla" que comportan significados particulares. Como el significado está unido al tiempo y al lenguaje, no puede ser inherente a las "ideas unidad" que Lovejoy imaginaba, que entran y salen de las mentes a lo largo de los siglos; y no puede comprenderse leyendo las obras de los grandes teóricos políticos como si ellos pudieran hablarnos de manera directa. La filosofía moderna ha liberado al historiador para que trabaje de una manera histórica, para que reviva el pasado a partir de repensar el pensamiento a la manera que recomendaba Collingwood. Armados con este procedimiento, Skinner, Dunn y Pocock se han abierto camino entre los anacronismos que hay en la literatura en torno a figuras tan grandes como Maquiavelo, Hobbes y Locke, y abrieron nuevos senderos en la historia del pensamiento político desde el siglo XIII al XIX. Y al mismo tiempo que enfrentaban al pensamiento en el nivel más alto, fortalecieron la historia social de las ideas en el entronque crucial donde las ideas se fusionan con las ideologías.[30]

La preocupación por la especificidad del contexto también dominó gran parte del trabajo reciente sobre el nivel intermedio de la historia

[30] La literatura de y sobre historiadores no es muy extensa. Como ejemplo de sus escritos programáticos, véase Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", en *History and Theory,* núm. 8, 1969, pp. 3-53; John Dunn, "The Identity of the History of Ideas", en *Philosophy,* núm. 43, 1968, pp. 85-104, y J. G. A. Pocock, "Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought", en *Politics, Languages, and Time: Essays on Political Thought and History,* Nueva York, 1971, pp. 3-41. Sus obras esenciales son: Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought,* Cambridge (MA), 1978; John Dunn, *The Political Thought of John Locke,* Cambridge (MA), 1969, y J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition,* Princeton, 1975 [trad. esp.: *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica,* trad. de Marta Vázquez-Pimentel Sánchez y Eloy García López, Madrid, Tecnos, 2008].

intelectual. El *grand tableau* sobre el espíritu de una época y el contundente tratado sobre la idiosincrasia de una nación parecen ser géneros agonizantes, a pesar de los enérgicos esfuerzos de Ira Wade, Peter Gay y Rush Welter por mantenerlos con vida.[31] Especialmente dentro de los estudios sobre Estados Unidos, los académicos pasaron de la visión holística a la visión institucional de la vida intelectual. Para muchos historiadores jóvenes, lo que en la década de 1950 aparecía como el carácter nacional ahora les parece la cultura de los blancos de clase media. Tienden a ver el conocimiento como poder, como el fortalecimiento ideológico de grupos sociales específicos; y por lo tanto, se han concentrado en la historia intelectual de las profesiones, de los profesionales y de la profesionalización –un proceso que ahora parece tan ubicuo que es el que sigue de cerca el surgimiento de la clase media como tema histórico–.[32] La profesión favorita entre los estudiosos de Europa parece ser la historia. Tal vez su elección no esté exenta de una cierta tendencia, pero ha dado excelentes biografías intelectuales, sobre todo el *Macaulay* de John Clive y el *Ranke* de Leonard Krieger. Y en la obra de Hayden White, Nancy Struever, Maurice Mandelbaum, Donald Kelley y Lionel Gossman, la historia de la historia rebasó las preocupaciones historiográficas más antiguas para llegar a una consideración novedosa de la conciencia del tiempo y de la naturaleza lingüística del pensamiento en el pasado.[33] Los estudiosos de Europa parecen más sensibles

[31] Ira O. Wade, *The Structure and Form of the French Enlightenment,* 2 vols., Princeton (NJ), 1977; Peter Gay, *The Enlightenment, op. cit.,* y Rush Welter, *The Mind of America, 1820-1860,* Nueva York, 1975.

[32] Además de la obra anterior de Daniel Calhoun, Roy Lubre y Corinne Gilb, véanse George W. Stocking, *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology,* Nueva York, 1968; Mary O. Furner, *Advocacy and Objectivity: A Crisis in the Professionalization of American Social Science, 1865-1905,* Lexington (KY), 1975; Thomas L. Haskell, *The Emergence of Professional Social Science: The American Social Science Association and the Nineteenth-Century Crisis of Authority,* Urbana (IL), 1977, y para opiniones relacionadas, Thomas Bender, *Toward an Urban Vision: Ideas and Institutions in Nineteenth-Century America,* Lexington (KY), 1975.

[33] Donald R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law, and History in the French Renaissance,* Nueva York, 1972; Nancy Struever, *The Language of History in the Renaissance: Rhetorical and Historical Consciousness in Florentine Humanism,* Princeton (NJ), 1970; Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe,* Baltimore, 1973; Lionel Gossman, "Augustin Thierry and Liberal Historiography", en *History and Theory,* núm. 15, supl. 15, 1976, y Maurice Mandelbaum, *History, Man, and Reason: A Study in Nineteenth-Century Thought,* Baltimore, 1971. Véanse también George Huppert, *The Idea of Perfect History: Historical Erudition and Historical Philo-*

a las corrientes filosóficas europeas –la filosofía analítica en Inglaterra, el pensamiento postestructuralista en Francia–, mientras que los estudiosos de Estados Unidos responden primariamente a la veta estadounidense en la sociología del conocimiento y la antropología.[34]

Sin embargo, puede resultar erróneo hacer una distinción demasiado precisa entre las ramas europea y estadounidense de la historia intelectual. El énfasis en el pensamiento social es una tendencia que las reúne y que también muestra la continuidad entre las generaciones mayores y las más jóvenes de historiadores intelectuales. Las obras de Martin Jay y Stuart Hughes, de David Hollinger y Morton White, de Jonathan Beecher y Frank Manuel muestran una preocupación por las dimensiones sociales del pensamiento en ambos lados del Atlántico y del llamado abismo generacional.[35] El énfasis en los pensadores sociales también se destaca en la biografía intelectual, un género que ha florecido en Estados Unidos mientras que está declinando en Europa, sobre todo en Francia. Lo que hace que la biografía sea tan poco atractiva para la escuela de los *Annales* –su énfasis en los individuos y en los acontecimientos más que en los cambios en la larga duración en las estructuras– es lo que la hace interesante para los estadounidenses, quienes tienen sed de especificidad y hambre de vínculos entre la teoría social y el escenario institucional. Así, Dorothy Ross vio la historia de la psicología a través de la vida de G. Stanley Hall; Barry Karl y

---

sophy in Renaissance Florence, Urbana (IL), 1970; Linda Orr, *Jules Michelet: Nature, History, and Language,* Ithaca (NY), 1976, y Charles Rearick, *Beyond the Enlightenment: Historians and Folklore in Nineteenth-Century France,* Bloomington (IN), 1974.

[34] Entre las obras más citadas por los estudiosos dedicados a Estados Unidos se encuentran Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure,* Nueva York, 1968 (1ª ed. 1949) [trad. esp.: *Teoría y estructura sociales,* México, Fondo de Cultura Económica, 2002]; Peter Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality,* Nueva York, 1966; más recientemente, Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures,* Nueva York, 1973 [trad. esp.: *La interpretación de las culturas,* trad. de Alberto Luis Bixio, Barcelona, Gedisa, 1988], y, sobre todo, Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. Foucault se destaca como uno de los pensadores de vanguardia más observados por los europeístas, véase Hayden White, "Foucault Decoded: Notes from Underground", en *History and Theory,* núm. 12, 1973, pp. 23-54.

[35] Además de las obras de Hughes, White y Manuel ya citadas, véanse Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950,* Boston, 1973 [trad. esp.: *La imaginación dialéctica,* trad. de Juan Carlos Cucutchet, Madrid, Taurus, 1988]; David A. Hollinger, *Morris R. Cohen and the Scientific Ideal,* Cambridge (MA), 1975, y Jonathan Beecher y Richard Bienvenu, *The Utopian Vision of Charles Fourier,* Boston, 1971.

John Diggins vieron la madurez de la ciencia política y de la sociología en las vidas de Charles Merriam y Thorstein Veblen; y Peter Paret y Keith Baker vieron la manera en que tomó forma una ciencia sociopolítica general a través de las vidas de Clausewitz y Condorcet.[36] En 1972 aparecieron tres biografías de Durkheim; en 1975 y 1976, dos obras sobre Vico; entre 1977 y 1978 se publicaron cuando menos una docena de estudios sobre Marx; el bicentenario de las muertes de Voltaire y de Rousseau en 1978 agregó tal abundancia de libros y artículos a una obra tan vasta ya existente que la literatura sobre los dos grandes filósofos difícilmente puede ser leída por un solo estudioso, en especial si desea dominar sus escritos, los cuales ahora ya son accesibles en las espléndidas ediciones de Theodore Besterman y R. A. Leigh.[37] El estudioso de la Ilustración no puede pasar por alto el *Diderot* de Arthur Wilson y el *Montesquieu* de Robert Shackleton.[38] Y si necesita estudiar la dimensión transatlántica de la república de las letras, tendrá que fatigar las vastas ediciones de Jefferson, Adams y los demás Padres Fundadores. Las importantes ediciones académicas de las décadas de 1960 y 1970 están creando posibilidades nuevas para el practicante de la historia intelectual, si es que no lo sobrepasan.

Este mismo historiador no se sentirá aliviado de la mera carga documental del pasado si busca refugiarse en el nivel más bajo de un estudio que ahora se conoce como historia social de las ideas; ya que aquí necesitará examinar no sólo las obras de los grandes escritores sino también su

[36] Dorothy Ross, *G. Stanley Hall: The Psychologist as Prophet,* Chicago, 1972; Barry Karl, *Charles E. Merriam and the Study of Politics,* Chicago, 1974; John P. Diggins, *The Bard of Savagery: Thorstein Veblen and Modern Social Theory,* Nueva York, 1978; Peter Paret, *Clausewitz and the State,* Nueva York, 1976 [trad. esp.: *Clausewitz y el Estado,* trad. de M. José Triviño Seoane, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1979], y Keith Baker, *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics,* Chicago, 1975.

[37] Para ejemplos representativos de estas obras, muy numerosas para detallarlas aquí, véanse Dominick LaCapra, *Émile Durkheim, Sociologist and Philosopher,* Ithaca (NY), 1972; Leon Pompa, *Vico: A Study of the "New Science",* Cambridge (MA), 1975; Jerrold Seigel, *Marx's Fate: The Shape of a Life,* Princeton, 1978; Ira O. Wade, *The Intellectual Development of Voltaire,* Princeton, 1969, y Judith Shklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory,* Cambridge (MA), 1969.

[38] El difunto Arthur Wilson fue un estadounidense que se graduó en Inglaterra. Robert Shackleton es un inglés que ha ofrecido muchas conferencias en Estados Unidos. Al igual que otros historiadores ya mencionados en este ensayo –Pocock, Skinner y Stone, por ejemplo– , ambos representan una tendencia académica que no se puede identificar de manera exclusiva con un país y que en Europa a menudo se llama "anglosajona".

difusión, y además precisará estudiar la producción y la difusión de la literatura menor. Los que se dedican a la historia social de las ideas pretenden seguir el pensamiento a lo largo y a lo ancho del tejido de la sociedad. Quieren penetrar el mundo mental de las personas comunes y corrientes y también el de los filósofos, pero siguen topándose con el gran silencio que se ha tragado la mayor parte del pensamiento de la humanidad. Sin embargo, la palabra impresa ofrece una huella en ese vacío, ya que siguiéndola el historiador puede llegar a hacerse una idea de la experiencia vivida de la literatura (al menos entre la gente que sabía leer y escribir y luego de la invención del tipo móvil). Los estudiosos han llegado más lejos por esta senda en Inglaterra y en Francia, donde la *histoire du livre* surgió como una subdisciplina definida. Pero los estadounidenses también parecen mostrar un interés creciente en la historia de la alfabetización, de la literatura popular, de las publicaciones y del periodismo.[39]

Al estudiar la literatura popular panfletaria, Bernard Bailyn renovó la historia de la revolución de Estados Unidos.[40] Mostró que la visión de los acontecimientos entre los ciudadanos comunes y corrientes llegó a ser tan importante como los acontecimientos mismos: que los estadounidenses percibían los actos de Jorge III y sus ministros a través de una densa cultura política, heredada de sus ancestros del siglo XVII y que moldeó sus conductas a lo largo del siglo XVIII. Las obras de Pocock, Skinner y Dunn señalaron que esta cultura podía remontarse hasta el Renacimiento, siempre que se la entendiera como la elaboración de un idioma más que como una gran cadena de ideas. El comienzo de este proceso quedó claro a partir de las obras de los estudio-

[39] Aparte de la antigua pero todavía sólida obra de Richard Altick y Robert Webb, véase Elizabeth Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communication and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*, 2 vols., Cambridge, Inglaterra, 1979, y para una revisión reciente del tema, Raymond Birn, "*Livre et Société* after Ten Years: Formation of a Discipline", en *Studies on Voltaire and the Eigthteenth-Century*, núm. 155, 1976, pp. 287-312. David D. Hall sugiere las maneras en las que los métodos franceses se pueden aplicar a la historia de Estados Unidos ("The World of Print and Collective Mentality in Seventeenth-Century New England", en John Higham y Paul K. Conkin [eds.], *New Directions..., op. cit.*, pp. 166-180). Varios estudiosos dedicados a Estados Unidos –sobre todo Stephen Botein, Norman Fierin y William Gilmore– han hecho aportes a la *histoire du livre*, y la disciplina ha empezado a tener impacto en los estudios generales, como en Henry F. May, *The Enlightenment in America*, Nueva York, 1976.

[40] Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of American Revolution*, Cambridge (MA), 1967, y *The Origins of American Politics*, Nueva York, 1968.

sos del Renacimiento –sobre todo Hans Baron, Felix Gilbert, William Bouwsma, Gene Brucker, Marvin Becker, Eric Cochrane y Donald Weinstein–, quienes mostraron la manera en la que floreció, prosperó y se debilitó el humanismo cívico a lo largo de las tempestuosas historias de Florencia y Venecia. La corriente ideológica pasó de Italia a Inglaterra, en donde la Reforma se encargó de transformarla y de colorearla con instituciones locales. A pesar de las incursiones de los namieristas y de las polémicas internas, los historiadores de Inglaterra –de Christopher Hill a J. H. Hexter, Lawrence Stone, J. H. Plumb, E. P. Thompson y John Brewer– han coincidido en la importancia central de la ideología en la vida pública inglesa durante los siglos XVII y XVIII. En ese punto, los historiadores de Estados Unidos –Edmund Morgan, Jack Greene, Gordon Wood y Eric Foner, así como Bernard Bailyn– pudieron abordar el tema de la ideología, darle algunos giros y mostrar cómo fue que la ideología determinó el carácter de la nueva república. En cada peldaño del desarrollo de esta rica veta historiográfica, los historiadores han enfatizado la manera en que el discurso político estuvo enclavado en la vida institucional. Sin embargo, en lugar de tratar el pensamiento como un epifenómeno de la organización social, lo que han intentado mostrar es la manera en la que el pensamiento organizó la experiencia y creó sentido entre la ciudadanía general. En vez de contemplar un espíritu trascendente, han tratado de recrear un lenguaje político. Y en lugar de imponerle sus propias categorías a ese lenguaje, lo han dejado hablar por sí mismo. Así, al evitar el reduccionismo, por un lado, y el anacronismo, por otro, han mostrado que el estudio de la ideología puede servir como un terreno de prueba para los problemas y los métodos dentro de la historia social de las ideas en su conjunto.[41]

[41] La literatura sobre estos temas entrelazados es tan amplia que esta descripción no llega a hacerle justicia. Las tendencias complejas y a veces contradictorias dentro de esta literatura se destacan con mayor claridad en los debates que se dieron en revistas más que en monografías. Véanse Gordon S. Wood, "Rhetoric and Reality in the American Revolution", en *William and Mary Quarterly*, núm. 23, 1964, pp. 3-32; J. G. A. Pocock, "Virtue and Commerce in the Eighteenth Century", en *Journal of Interdisciplinary History*, núm. 3, 1972, pp. 119-134; Alieen Kraditor, "American Radical Historians on Their Heritage", en *Past and Present*, núm. 56, agosto de 1972, pp. 136-153; Joyce Appleby, "The Social Origins of American Revolutionary Ideology", en *Journal of American History*, núm. 64, 1978, pp. 935-958; Bernard Bailyn, "The Central Themes of the American Revolution: An Interpretation", en Stephen G. Kurtz y James H. Hutson (eds.), *Essays on the American Revolution*, Chapel Hill (CN), 1973, pp. 3-31, y Robert Kelley, "Ideology and

Al pasar a la historia cultural, uno se mueve por debajo del nivel del alfabetismo e ingresa al territorio en el que se cruzan la historia y la antropología. El encuentro se da por lo general cuando convergen en temas vagamente clasificados como cultura popular. Al parecer, los historiadores se sienten cómodos con el término. Con unas pocas excepciones, como la de Hayden White, no se han preguntado si la historia cultural se refiere a un campo de estudio coherente y en lugar de eso han pasado de uno a otro tema según la ocasión.[42] El mayor entusiasmo se ha dado en los congresos sobre historia francesa, donde los estadounidenses y los franceses se han tomado de las manos en una alegre ronda de informes sobre carnavales y *charivari*.[43] En su mejor expresión –en las obras de Natalie Zemon Davis, Robert Mandrou, Marc Soriano y Carlo Ginzburg, por ejemplo–, esta efervescencia ha estimulado cierta investigación de una notable originalidad.[44] En la peor, parece trivial y oportunista. A pesar de su oportunismo, la historia de la cultura popular ciertamente no es nueva. E. K. Chambers demostró su importancia a principios del siglo XX, y mucho antes de que Burckhardt le diera un lugar central en su panorama de la cultura del Renacimiento. La complejidad y profundidad de la literatura sobre este tema se puede apreciar en una revisión reciente que realizó Peter Burke.[45]

Political Culture from Jefferson to Nixon", en *American Historical Review,* núm. 82, 1977, pp. 531-562. Los trabajos recientes sobre Inglaterra y Estados Unidos en el siglo XIX muestran una tendencia similar a tratar la cultura desde una perspectiva amplia, transatlántica; véase Daniel Walker Howe (ed.), *Victorian America,* Filadelfia, 1976.

[42] Hayden White, "Structuralism and Popular Culture", en *Journal of Popular Culture,* núm. 7, 1974, pp. 759-775. White desafía la distinción ordinaria entre "alta" y "baja" cultura o entre cultura de elite y cultura popular. Dadas las numerosas direcciones de las corrientes culturales, hacia arriba y también hacia abajo, su idea parece convincente, ya sea que uno acepte o no su visión claramente "ahistórica" y estructuralista de la cultura. Para una revisión más completa y más histórica sobre el tema, que también hace a un lado la distinción alta-baja, véase Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe,* Nueva York, 1978 [trad. esp.: *La cultura popular en la Europa moderna,* trad. de Antonio Feros, Madrid, Alianza, 2005].

[43] Las ocasiones importantes más recientes fueron los simposios en París en 1977 y en Madison y Stanford en 1975. Las ponencias de este último se publicaron bajo el título *The Wolf and the Lamb: Popular Culture in France from the Old Regime to the Twentieth Century,* ed. de Jacques Beauroy, Marc Bertrand y Edward T. Gargan, Saratoga (CA), 1977.

[44] Véase en particular Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France,* Stanford, 1975 [trad. esp.: *Sociedad y cultura en la Francia moderna,* trad. de Jordi Beltrán, Barcelona, Crítica, 1993].

[45] Peter Burke, *Popular Culture..., op. cit.*

Aun así, el entusiasmo por la cultura popular es sintomático de un cambio dentro de la historia social misma. Quienes marcan el paso en este terreno, historiadores como Emmanuel Le Roy Ladurie y Lawrence Stone, que solían llenar sus libros con gráficos, estadísticas demográficas y modelos cuantitativos de las estructuras sociales, se han apoyado por completo en evidencia cualitativa en sus trabajos más recientes, glosando referencias literarias con referencias a la antropología.[46] Uno de los libros más influyentes y antropológicos de la década de 1970, *Religion and the Decline of Magic*, de Keith Thomas, recibió críticas porque no era lo suficientemente antropológico (críticas provenientes no sólo de los antropólogos sino también, al menos implícitamente, de un historiador social colega de Thomas, E. P. Thompson).[47] El mismo Thompson es epítome de la inflexión hacia la historia cultural y hacia una manera antropológica de comprensión entre los que se dedican a la historia social. Después de intentar relatar el desarrollo de la conciencia de la clase obrera con las categorías del marxismo ortodoxo, se remontó más atrás, hasta la era preindustrial, y profundizó en el estudio de la cultura plebeya.[48] ¿Pero hacia dónde conduce el trabajo sobre

[46] Compárese Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, París, 1966, con Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, París, 1975 [trad. esp.: *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*, trad. de Mauro Fernández Alonso de Armiño, Madrid, Taurus, 1988], y *Le Carnaval de Romans: De la Chandeleur au mercredi des Cendres, 1579-1580*, París, 1979; compárese también Lawrence Stone, *The Crisis of the Aristocracy, 1558-1641*, Oxford, 1965 [trad. esp.: *La crisis de la aristocracia, 1558-1641*, trad. de Manuel Rodríguez, Madrid, Alianza, col. Universidad, 1985], con Lawrence Stone, *The Family, Sex, and Marriage in England 1500-1800*, Nueva York, 1977. Se pueden detectar cambios semejantes en las obras de Jean Delumeau, François Furet, Edward Shorter y muchos otros historiadores sociales.

[47] Hildred Geertz, "An Anthropology of Religion and Magic", con una respuesta de Keith Thomas, en *Journal of Interdisciplinary History*, núm. 6, 1975, pp. 71-109, y E. P. Thompson, "Anthropology and the Discipline of Historical Context", en *Midland History*, núm. 3, primavera de 1972, pp. 41-55. Thompson se alineó después con Thomas contra Geertz: "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without Class?", en *Social History*, núm. 3, 1978, p. 155. Pero su primera reseña contiene críticas que son muy similares a las de Geertz; véanse sobre todo sus observaciones en las páginas 51-55.

[48] Compárese E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Nueva York, 1966 (1ª ed., 1963) con E. P. Thompson, "Eighteenth-Century English Society", que ofrece una visión retrospectiva de sus ideas sobre la disciplina del tiempo y el trabajo, la economía moral de la multitud, la música discordante, la cultura plebeya y la criminalidad. Ya sea que Thompson haya o no establecido su ortodoxia dentro del campo de la *New Left Review*, logró desarrollar un modo literario y –acaso a él no le guste la palabra– antropológico de comprensión dentro de la historia social.

los palos de mayo [*maypoles*], la magia, la música tosca [*rough music*], la venta de esposas, la quema de efigies y las ejecuciones públicas?

El modo más común de reunir todo eso ha sido incluyéndolo bajo la categoría de *mentalité,* un galicismo útil, que se ha extendido en inglés y en alemán después de hacer fortuna en Francia. Sin embargo, a pesar del cúmulo de prolegómenos y discursos sobre el método, los franceses no han desarrollado una concepción coherente de las *mentalités* como un campo de estudio. Son proclives a cargar el término con nociones de *représentations collectives* derivadas de Durkheim y el *outillage mental* que Lucien Febvre tomó de la psicología de su tiempo.[49] Todavía falta por ver si la *mentalité* aguanta el peso. Pero es probable que no sobreviva a su adaptación en Estados Unidos, tal como sucedió con la *Weltanschauung*. Los primeros intentos por domesticarla sugieren que habrá de disolverse en el discurso sobre las actitudes generales.[50]

Si es así, los historiadores de Estados Unidos tal vez no hayan avanzado más allá de una etapa de entusiasmo confuso por el estudio de la conducta simbólica entre los "inarticulados" –es decir, los analfabetas, los prealfabetizados y los semialfabetizados–, quienes en realidad se las arreglan para expresarse muy bien por medio de sus propias formas culturales. Pero ya se ha dado algún avance, y ocurrió de manera empírica, al ahondar en fuentes difíciles con el fin de extraer evidencias sobre estas formas. El material más rico se halló en el campo de la historia de los negros. Peter Wood utilizó los métodos antropológicos para investigar la naturaleza del lenguaje y el trabajo entre los esclavos de Carolina del Sur. Lawrence Levine se apoyó en el folclore

[49] La última revisión francesa del campo es la de Philippe Ariès, "L'histoire des mentalités", en Jacques Le Goff (ed.), *Le Nouvelle Histoire,* París, 1978, pp. 402-423. Lo mejor de los numerosos artículos programáticos escritos por franceses: George S. Duby, "L'histoire des mentalités", en *L'histoire et ses méthodes*: *Encyclopédie de la Pléiade,* París, 1961, pp. 937-966, y Jacques Le Goff, "Les Mentalités, une histoire ambigue", en Jacques Le Goff y Pierre Nora (eds.), *Faire de l'histoire,* París, 1974, t. III, pp. 76-94. Para una evaluación astuta realizada por alguien de afuera, véase Rolf Reichardt, "Histoire des mentalités: Eine neue Dimension der Sozialgeschichte am Beispiel des französischen Ancien Régime", en *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, núm. 3, 1978, pp. 130-166. Reichardt discute también alguna literatura alemana, donde la duda entre *mentalité* y *Mentalität* es semejante a la confusión entre *mentalité* y *mentality* en inglés.

[50] El término se usa de manera imprecisa en varios ensayos incluidos en John Higham y Paul K. Conkin (eds.), *New Directions..., op. cit.* Para un ejemplo de un uso más firme, véase James A. Henretta, "Families and Farms: *Mentalité* in Pre-Industrial America", en *William and Mary Quarterly,* 3ª serie, núm. 35, 1978, pp. 3-32.

para ver la manera en que los negros enfrentaron la adversidad por medio del lenguaje y de la risa. Y Eugene Genovese volvió a darle vida a la religión de los negros en una poderosa interpretación de la esclavitud como sistema sociocultural.[51] Los historiadores del trabajo, la religión y la familia han desarrollado tendencias similares de investigación al casar a la historia social y a la historia cultural.[52] Este matrimonio tuvo lugar hace mucho tiempo en los estudios sobre el llamado Tercer Mundo, en los que los historiadores se han visto obligados a aprender todo lo posible de los antropólogos y donde los antropólogos a menudo trabajan en una dimensión diacrónica.[53] En el estudio de los indígenas de Estados Unidos, los antropólogos en realidad han sido más historiadores que los historiadores, ya que la obsesión etnocéntrica de los últimos con la carga de culpa del hombre blanco no les ha dejado ver la importancia de la guerra y de la diplomacia entre las tribus indígenas a lo largo de los siglos XVIII y XIX.[54]

El empate entre la historia y la antropología ha beneficiado a ambas disciplinas, ya que ellas proporcionan caminos complementarios para alcanzar el mismo objetivo: la interpretación de la cultura. Más

[51] Peter H. Wood, *Black Majority: Negroes in Colonial South Carolina from 1670 Through the Stono Rebellion,* Nueva York, 1974; Lawrence W. Levine, *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom,* Nueva York, 1977, y Eugene D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made,* Nueva York, 1974.

[52] Por ejemplo, Herbert G. Gutman, *The Black Family in Slavery and Freedom,* Nueva York, 1976; Daniel T. Rodgers, *The Work Ethic in Industrial America, 1850-1920,* Chicago, 1978; James Obelkevich, *Religion and Rural Society: South Lindsey, 1825-1875,* Oxford, 1976.

[53] Dos ejemplos, que recurren a tradiciones de instrucción mutua entre la historia y la antropología de varias partes del mundo, son: Karen Spalding, "The Colonial Indian: Past and Future Research Perspectives", en *Latin American Research Review,* núm. 7, 1972, pp. 47-76, e Irwin Scheiner, "Benevolent Lords and Honorable Peasants: Rebellion and Peasant Consciousness in Tokugawa Japan", en Tetsuo Najita e Irwin Scheiner (eds.), *Japanese Thought in the Tokugawa Period, 1600-1868,* Chicago, 1978.

[54] Richard White, "The Winning of the West: The Expansion of the Western Sioux in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", en *Journal of American History,* núm. 65, 1978, pp. 319-343. No haría falta mucha lectura sobre la actual antropología para sacar a los historiadores del error de creer que los antropólogos pecan en tres aspectos importantes: falta de una dimensión de tiempo, holismo excesivo y concentración en sociedades "primitivas". Véase, por ejemplo, Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia,* Chicago, 1968 [trad. esp.: *Observando el Islam,* trad. de Alberto López Bargados, Barcelona, Paidós Ibérica, 1994], y S. J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand,* Cambridge, 1970.

aun, la antropología le ofrece al historiador lo que el estudio de la *mentalité* no le ha dado: una concepción coherente de la cultura, a la que Clifford Geertz definió como "un modelo de significados transmitido históricamente corporizado en símbolos".[55] Claro que sería fácil pescar otras definiciones en la literatura antropológica. Los antropólogos están tan en desacuerdo entre ellos como cualquiera. Pero comparten una orientación común sobre los problemas de interpretación de la cultura. Pueden ayudar a reorientar al historiador en sus esfuerzos por resolver esos problemas, y lo pueden poner en el camino de la búsqueda de patrones de significado.

La preocupación por el significado atraviesa todas las variedades de la historia intelectual, de la "alta" a la "baja". Esto sugiere que todas se han estado renovando en formas que no resultan perceptibles para las estadísticas o que no se llegan a escuchar los gritos de alarma de quienes favorecen los antiguos modos. Claro que sería simplista dividir la profesión entre innovadores y tradicionalistas, u optimistas y pesimistas. Asimismo, sería tonto negar que algunas formas tradicionales de hacer historia intelectual han sufrido durante la década de 1970. Es probable que los futuros historiadores no produzcan tantos tratados sobre el espíritu de una época o sobre la mentalidad de una nación o sobre el eslabonamiento en grandes cadenas de ideas. Parece haber un movimiento de los sectores "altos" a los "bajos" del espectro. Pero los historiadores que se ocupan de historia inletectual no deben preocuparse por desaparecer en la marea creciente de la historia social. Aunque por momentos lleguen a sentirse incómodos, tienen pies marinos, vientos frescos impulsan sus velas y se mueven hacia rumbos nuevos.

* * *

NOTA SOBRE LOS CUADROS Y LA FIGURA / Cada una de las fuentes empleadas para formar estos cuadros tiene sus ventajas y desventajas. Los planes de estudio con frecuencia ofrecen descripciones completas de las materias; y si asumimos una correlación bastante fuerte entre las descripciones y la enseñanza, dichos planes probablemente ofrezcan una indicación válida sobre la importancia relativa de los diversos géneros de la historia. Sin embargo, la mayoría

[55] Para la versión completa de esta definición, véase Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System", en *The Interpretation of Cultures, op. cit.*, p. 89.

de las materias no son genéricas. Cubren períodos temporales y es imposible saber si en ellas se ha desplazado el énfasis a menos que se realice una revisión más elaborada. Aun así, los desplazamientos del énfasis deberían quedar expresados con relativa precisión en las pocas materias (alrededor del 25%) dedicadas a géneros especializados. La base estadística es amplia, y lo habría sido más si hubiera sido posible dar con una mayor cantidad de planes de estudio completos. De los planes de las universidades de Columbia, Chicago y California en Los Ángeles, se obtuvieron estadísticas incompletas. Tales planes se ajustaban al patrón de los otros, pero tenían tantos huecos que no se emplearon en los cuadros x.1 y x.2. Las estadísticas incluyen materias de posgrado abiertas a estudiantes de licenciatura –las materias en el nivel 400 de Harvard, por ejemplo–, pero no los seminarios de posgrado que son exclusivamente para los estudiantes de posgrado y se los listó por separado. Materias genéricas compuestas, como las de "historia social e intelectual", populares en la década de 1940, no se registaron en ninguna categoría. Las clasificadas como "políticas" se dedicaban específicamente a la política, según los planes de estudio. Pero es probable que las materias generales hicieran un gran énfasis en la política, por lo que ésta puede estar subrepresentada.

Gracias a los amplios sumarios en *Dissertation Abstracts,* la clasificación de las tesis doctorales no planteó problemas especiales. Pero los datos no van más allá de 1948, debido a que en ese tiempo se microfilmaban muy pocas tesis. Para 1958, la gran mayoría de las tesis de historia aparecían en *Dissertation Abstracts*. Las tesis extranjeras se eliminaron de la base de datos. Y se compilaron los informes mensuales correspondientes a los 12 meses de 1958 con el fin de contar con estadísticas lo suficientemente amplias como para ser comparadas con los seis meses de informes cubiertos por las estadísticas de 1968 y 1978. (No hubo fluctuaciones estacionales significativas en los informes.) Así, el número de doctorados en historia se incrementó de 200 en 1958 a 860 en 1978, y no disminuyó cuando se contrajo el mercado laboral en la década de 1970.

Se eligieron el *Journal of Modern History,* el *Journal of American History* y el *American Historical Review* para reunir los datos del cuadro x.4, debido a su carácter general y a que se remontan hasta la década de 1940. Es probable que aparezcan nuevas tendencias más rápidamente en revistas tan especializadas como *Journal of Social History, Journal of Interdisciplinary History, Journal of the History of Ideas* y *American Quarterly*. Pero la producción de artículos de vanguardia tal vez se dé en todos los campos en las mismas proporciones, incluidos los campos representados por *Negro History Bulletin, Agricultural History* y *Diplomatic History*. Los cambios de editores también afectan la cober-

tura de estas revistas y se dieron cambios importantes en las redacciones de las tres revistas que se estudiaron. Pero esos cambios también se producen con relativa similitud entre los distintos campos. Por eso parece válido emplear estas tres revistas, entre las más antiguas y más establecidas, para medir las tendencias en la formación de los historiadores de mayor edad y renombre. Los artículos se reunieron en períodos de tres años con el fin de formar una base estadística adecuada.

Por último, debo añadir que realicé toda la recopilación y el registro informático sin ayuda de auxiliares de investigación, y que traté de leer con el mayor grado posible de detalle las descripciones de los planes de estudio, los resúmenes de las tesis y los artículos de las revistas. Al final desarrollé un olfato intuitivo para detectar los cambios dentro de la profesión. Y si cometí errores, tal vez sean consistentes, o al menos no fueron resultado de un trabajo hecho de manera apresurada.

XI. LA HISTORIA SOCIAL DE LAS IDEAS*

LA HISTORIA DE LA ILUSTRACIÓN siempre ha sido un asunto elevado, tendencia que no lamentará nadie que haya subido a sus cumbres en compañía de Cassirer, que haya aspirado deliciosas bocanadas de razón pura y que haya visto extendida nítidamente a sus pies la topografía del pensamiento del siglo XVIII. Pero ha llegado la hora de darle una mirada más terrenal a la Ilustración, porque mientras los historiadores que se ocupan de historia intelectual han hecho el mapa de la vista desde lo alto, los historiadores sociales han estado cavando hondo los sustratos de las sociedades del siglo XVIII. Y conforme aumenta la distancia entre las dos disciplinas, los climas de opinión se multiplican y espesan y la Ilustración desaparece ocasionalmente en nubes de generalizaciones vaporosas. La necesidad de ubicarla de manera más precisa en un contexto social ha producido algunas nuevas obras relevantes en un género al que ya se llama la "historia social de las ideas".

Peter Gay, quien ha promovido el término,[1] trató de satisfacer la necesidad con el segundo volumen de *La Edad de las Luces* (*The Enlightenment: An Interpretation,* Nueva York, 1969). Medio año después de la publicación del libro de Gay, en Francia apareció el segundo volumen de otra obra: *Livre et société* (París, 1970), la secuela de una pionera colección de ensayos sobre historia sociointelectual realizada por un grupo en la VI[e] Section de la École Pratique des Hautes Études en París. Este par de segundos volúmenes se leen estupendamente juntos, pues muestran dos tradiciones historiográficas diferentes que convergen en el mismo problema. Gay desciende de Cassirer, el grupo

* Este ensayo se publicó en *The Journal of Modern History,* núm. 43, 1971, pp. 113-132. En retrospectiva, creo que sigue representando un intento válido por discutir los problemas de crear un nexo entre la historia social y la historia de las ideas. No pretendía ser una declaración programática sobre la historia intelectual en general, aunque algunas veces así ha sido leído: véase Dominick LaCapra, "Is Everyone a Mentality Case?", en *History and Theory,* vol. XXIII, núm. 3, 1984, pp. 296-311.

[1] Peter Gay, *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment,* Nueva York, 1964, p. x.

de la VI[e] Section de la escuela de los *Annales* y de los experimentos de Daniel Mornet con la historia cuantitativa. Curiosamente, las dos tradiciones parecen ignorarse entre sí. En una bibliografía que suma un total de 261 páginas entre ambos volúmenes y que abarca un rango enorme de historia europea, Gay nunca menciona *Livre et société*. Sólo hace unas cuantas referencias irreverentes a Mornet y no parece haber asimilado mucho de la historia de *Annales*. El segundo volumen de *Livre et société* –el primero apareció un año antes del primer volumen de Gay– no se refiere ni a Gay ni a Cassirer. De hecho, *La filosofía de la Ilustración*, de Cassirer, no se tradujo al francés sino hasta 1966, y no causó una gran impresión en el estudio francés de la Ilustración desde su publicación original en alemán en 1932, un año antes de que apareciera *Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa*, de Mornet, y catorce años antes de *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, de Paul Hazard. De modo que aquí hay una oportunidad de comparar los métodos y los resultados de dos esfuerzos, que expresan dos corrientes historiográficas distintas, por resolver uno de los problemas más arduos en la temprana historia moderna: el de situar a la Ilustración dentro de las condiciones de la sociedad del siglo XVIII.

Gay llegó a la historia social de las ideas por medio de un esfuerzo por redefinir la Ilustración. Él quería que su "definición" (como modestamente describe a sus dos grandes volúmenes) incorporara la dimensión social de la experiencia de los *philosophes* en una interpretación parecida a la de Cassirer de las ideas de ellos. Esta preocupación es testimonio de la influencia siempre en expansión de la historia social hoy en día, pero a fin de cuentas no determina el carácter del libro de Gay, el cual puede leerse como la historia intelectual que ha florecido en Estados Unidos durante las últimas décadas. Si se lee así, el libro ofrece un recorrido delicioso por la Ilustración, tema tras tema, *philosophe* tras *philosophe*. Gay evita los clisés y les da nueva vida a figuras que en el siglo XIX fueron embalsamadas y puestas en exposición permanente. Los *philosophes* de Gay no son racionalistas disecados, ingenuos profetas del progreso, o ateos de pueblo de miras cortas. Son individuos complicados con problemas complicados, irracionales en sus cálculos relativos al placer y al dolor, y pesimistas en su dedicación al avance de la civilización. Gay hace justicia a estas complejidades, sobre todo en los primeros dos capítulos del segundo volumen, al relacionar

las ideas de los *philosophes* con su experiencia y al eludir etiquetas gastadas como "La edad de la Razón". Sus propias etiquetas por momentos crean confusión, como cuando describe el empirismo dieciochesco como una "revuelta en contra del racionalismo". (Cassirer, y hasta D'Alembert, dejaron el tema mucho más claro al contrastar el *"esprit de système"* del siglo XVII con el *"esprit systématique"* del XVIII.) Pero este libro hace vivir a los *philosophes*. Su fuerza radica en el acento que pone en la compleja dimensión humana de la filosofía de todos ellos.

Aunque *La Edad de las Luces* de Gay será una delicia e instruirá a quien desee refrescar su idea del pasado, merece ser leído como su autor lo quería: no como una obra más sobre el siglo XVIII, sino como un esfuerzo por establecer un nuevo género histórico. Gay necesitó desarrollar una historia social de las ideas para reunir la muy destilada historia filosófica de Cassirer y los hallazgos tan específicos de la historia social.[2] La cruza de tan diferentes especies históricas suscita enormes problemas debido a que Cassirer se enfrentó a modos de pensar, como el ascenso del pensamiento "crítico" en contraposición al "mitopoético", en tanto que los historiadores sociales se ocupan de un orden diferente de fenómenos, como el surgimiento de la burguesía. Con el fin de reconciliar tan opuestos puntos de vista, Gay adopta un recurso hegeliano: define la Ilustración como una "lucha dialéctica en favor de la autonomía" (*The Enlightenment, op. cit.*, vol. I, xi; todas las referencias entre paréntesis, excepto cuando se indique otra cosa, pertenecen a esta obra).

La historia de la historia está tan salpicada con dialécticas muertas que parecería muy precipitado crear una más como marco conceptual para un nuevo tipo de historia. Pero la historia social de las ideas de Gay no se sostendrá sin su dialéctica, por lo que ésta merece un examen cuidadoso. Sería más o menos así: tesis, "El llamado a la Antigüedad" (libro 1); antítesis, "La tensión con la cristiandad" (libro 2); síntesis, "La búsqueda de la modernidad" (libro 3). El autor explica que trata la Ilustración en su sentido restringido, la filosofía de los *phi-*

[2] Peter Gay, *The Party of Humanity, op. cit.* Véanse también Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, Nueva York, 1969, vol. I, p. 427 [trad. esp.: *La Edad de las Luces*, 2 vols., trad. de Mercedes Córdoba, Barcelona, Folio, 1995], y en especial Peter Gay, "The Social History of Ideas: Ernst Cassirer and After", en Kurt H. Wolff y Barrington Moore (h.) (eds.), *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Boston, 1967.

losophes, no como el amplio clima de opinión que abarca la "Edad de la Ilustración". Gay argumenta persuasivamente que la filosofía de los *philosophes* puede tratarse como un fenómeno histórico coherente, a pesar de los pleitos y las contradicciones entre ellos, porque ellos formaban una unidad coherente, una "familia"; y la dialéctica de los *philosophes* debe entenderse como un resultado de la experiencia concreta de la familia en el medio concreto de Europa y América en el siglo XVIII. Así las cosas, los filósofos respondieron ante el mensaje desmitificador de los clásicos, volvieron ese mensaje en contra de la mitología cristiana y luego se liberaron de sus libertadores al rechazar el neoclasicismo y abrazar la modernidad. Modernidad, autonomía o "La ciencia de la libertad" (Gay le pone tantos títulos y subtítulos ingeniosos a su texto que es difícil sacar sus ideas de su envoltura) quiere decir liberalismo humano, crítico, tolerante, realista: una fe a la altura de la moderna modernidad, sugiere Gay, pues no pretende escribir una historia exenta de valor.

Esta definición dialéctica plantea el problema de determinar lo que colocó a la Ilustración al margen del tiempo como un fenómeno definido. Si la dialéctica de Gay no puede clasificarse con precisión y respaldarse por medio de una referencia rigurosa a la evidencia, podría irse flotando como la mayor parte del etéreo hegelianismo, pues ninguna dialéctica puede ser estática, aun cuando se proponga sólo como una "definición". Por lo tanto, parece mejor seguir el desarrollo de la Ilustración según Gay paso a paso, haciendo pausas para abordar los temas conforme aparezcan –sobre todo en el caso de los aspectos antirreligiosos, "revolucionarios" y psicológicos de la Ilustración–, y dejando dos temas especiales para el final: la relación de la Ilustración con los asuntos sociopolíticos y la difusión de la lectura y la escritura.

Asumiendo que la Ilustración se originó con un llamado a la Antigüedad, el problema radica en mostrar qué de ella, más que de las otras épocas, atrajo a la incipiente Ilustración. Gay revela una afinidad entre los *philosophes* y los antiguos, pero no prueba que los *philosophes* leyeran a sus clásicos de una manera diferente a la de los escritores "clásicos" del siglo XVII. Incluso si se pudiera demostrar el argumento de Gay –y para hacerlo se requeriría una multitud de estudios en literatura comparada tan completos como el de Jean Seznec, *Essais sur Diderot et l'antiquité,* y el de Reuben Brower, *Alexander Pope: The Poetry of Allusion*– las diferencias en la respuesta a los antiguos ten-

drían que explicarse, y la explicación podría involucrar elementos que no están relacionados con la "tesis" de Gay. La discusión del Renacimiento realizada por Gay ilustra esta dificultad, pues sostiene que la recuperación de los clásicos durante ese período produjo la misma dialéctica que la de la Ilustración. Así, con el fin de evitar que las dialécticas se enreden o de interpretar a la Ilustración como el reestreno del Renacimiento, Gay se ve obligado a enfatizar los elementos que separaron a ambos períodos: el resurgimiento de la controversia religiosa y el subsecuente espíritu de tolerancia y escepticismo, la revolución científica y las filosofías sistemáticas del siglo XVII. ¿Pero no son precisamente estos nuevos fenómenos los que trajeron consigo a la Ilustración? ¿Y no son ajenos a la dialéctica de Gay? Atento a este riesgo, Gay trata de integrar a Montaigne, Grotius, Bayle, Bacon, Descartes, Newton y Locke en un mismo capítulo titulado "Cristiandad pagana", un término híbrido como "Estoicismo epicúreo", de los que parece acuñar cuando su argumentación no da para más. Una mezcla de paganismo y cristiandad pudo haber coloreado las ideas de esos pensadores como lo hizo en el pensamiento de pagano-cristianos como Aquino y Agustín, pero la verdadera pregunta en juego es ésta: ¿qué fue fundamental y qué fue accidental en la producción de la Ilustración? De nada servirá poner la dialéctica pagano-cristiana en la puerta del frente y hacer entrar por la de atrás a Montaigne, Grotius, Bayle, Bacon, Descartes, Newton y Locke. Una vez que estos sujetos tengan un pie adentro, se harán cargo de todo, volviendo imposible preservar la dialéctica, ni siquiera como cortina de la ventana.

Los enemigos de la Ilustración presentan tantos problemas como sus precursores para la tesis de Gay, ya que, según François Bluche, los magistrados del Parlamento de París tenían como sus autores favoritos a los mismos que los *philosophes* de Gay: Cicerón, Horacio, Ovidio y Virgilio.[3] Y según el grupo de *Livre et société,* el público general culto pero no filosófico compartía el mismo gusto por los clásicos. Con el fin de explicar por qué los *philosophes* reaccionaron de manera peculiar al acervo común de su cultura, Gay se habría visto obligado a regresar a las explicaciones estándares de los orígenes de la Ilustración, que al parecer trata de eludir. Su propia explicación no aborda los estudios

[3] François Bluche, *Les Magistrats du Parlement de Paris au XVIII^e siècle (1715-1771),* París, 1960, p. 294.

clásicos de Paul Hazard y Philippe Sagnac, que sostienen que la Ilustración francesa surgió de una crisis profunda durante los últimos años del reinado de Luis XIV; tampoco incorpora la obra reciente sobre el período de la *"crise de conscience"* realizada por Pierre Goubert y Lionel Rothkrug. Gay apenas menciona a Fénelon, Saint-Simon y Boulainvilliers; e ignora por completo a Vauban, La Bruyère y Boisguillebert.

A la vez que Gay tiene problemas en plantear y echar a andar su tesis, su antítesis casi se le escapa de las manos. Aquí el tema principal es la radicalización del carácter antirreligioso de la Ilustración. Gay lo ve transitar inexorablemente de la tolerancia al escepticismo, al deísmo y al ateísmo declarado de Hume y Holbach. Es cierto que los *philosophes* minaron las iglesias establecidas, pero pocos de ellos, incluso en la *côterie* holbachiana, llegaron al ateísmo.[4] Y algunas corrientes intelectuales fluyeron en la dirección opuesta: de las impiedades de Toland y Woolston en Inglaterra y los poetas blasfemos de Temple en Francia al Gran Despertar que se expandió por toda Europa desde Estocolmo, San Petersburgo y Bavaria durante la década prerrevolucionaria. Como lo ha mostrado Auguste Viatte, la Ilustración se extinguió en un gran resplandor de iluminismo.

En todo caso, ¿cuán incompatibles eran el cristianismo y la Ilustración? En Francia eran enemigos, pero ahí la filosofía se alimentó de la persecución y de una tradición de anticlericalismo ausente en países protestantes. Tal vez también le debió más al jansenismo de lo que Voltaire, en su horror a los *convulsionnaires*, estaba dispuesto a admitir. Ésa al menos es una hipótesis que pende tentadoramente en "The Enlightenment: Free Inquiry and the World of Ideas", un ensayo de Robert

[4] En sus *Mémoires de l'abbé Morellet sur le dix-huitième siècle et sur la Révolution* ([París, 1821], vol. I, p. 130), Morellet enfatizó: "Il ne faut pas croire que dans cette société [el grupo de Holbach], toute philosophique qu'elle était, [...] ces opinions libres outre mesure fussent celles de tous. Nous étions là bon nombre de théistes, et point honteux, qui nous défendions vigoureusement, mais en aimant toujours des athées de si bonne compagnie [No hay que creer que en esa sociedad (...), por muy filosófica que fuera (...), opiniones como ésas, tan desmesuradamente libres, fueran las de todos. Allí éramos una buena cantidad de teístas, y para nada vergonzosos, los que nos defendíamos vigorosamente, pero siempre con un gran afecto por ateos de tan buen trato]".Paul Hazard destaca el predominio del deísmo sobre el ateísmo en la Ilustración en *La Pensée européenne au XVIII^e siècle: de Montesquieu à Lessing*, París, 1946 [trad. esp.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, trad. de Julián Marías, Madrid, Alianza, col. Universidad, 1991]. La obra de Alan Kors da el último golpe al mito sobre el ateísmo rampante de la *côterie* holbachiana.

Shackleton en el volumen que editó el difunto Alfred Cobban. Shackleton detecta una "alianza de facto, en muchos sentidos sorprendente, entre el jansenismo y la Ilustración".[5] En contraste con la irresistible "ola de ateísmo" de Gay (vol. II, p. 44), Shackleton ve incluso cierta colaboración entre los *philosophes* y la Iglesia Católica, no tanto en Francia como en España, Portugal e Italia, donde el cardenal Passionei y Benedicto XIV se escribieron filosóficamente con Montesquieu y Voltaire. Este jansenismo mediterráneo algunas veces protegió a los *philosophes* que estaban siendo atacados por los jansenistas en París y proveyó armas para los vapuleos filosóficos administrados a los jesuitas por toda la península ibérica y el imperio de los Habsburgo, dos áreas que Gay casi omite por completo en su libro. Los mismos jesuitas fueron en pos de la modernidad al mismo tiempo que perseguían a los *philosophes*, como lo confirmaría la lectura de los astutos artículos sobre ciencia en las *Mémoires de Trévoux*. El josefinismo y la doctrina de la supremacía real fueron ilustrados y católicos, y la interacción de religión e Ilustración en los países protestantes fue todavía más complicada, como lo ha advertido Herbert Dieckmann a todos los intrépidos fabricantes de síntesis.[6] Hubo más pietismo que ateísmo en las obras de Kant, menos volteriano *Sturm* que espiritualista *Drang* en el renacimiento literario de Alemania, y muy poco acabar con *l'infâme* en la Inglaterra de Johnson. Gay es consciente de estos matices. Ofrece algunos capítulos espléndidos sobre Lessing y Burke y no intenta retratar a Jonathan Edwards como Benjamin Franklin. Pero su Ilustración sigue siendo la de David Hume, quien se lleva el mejor de todos los capítulos.

La síntesis acusa los mismos defectos de nacimiento que sus hermanas dialécticas. Según la fórmula de Gay, la "modernidad" o "autonomía" aparece en algún momento del final del siglo XVIII, cuando los *philosophes* se sintieron tan libres de los clásicos como lo estaban de los cristianos. Pero ésta también fue la era del neoclasicismo, definido recientemente por Hugh Honour como el "estilo de finales del siglo XVIII, de la fase revolucionaria culminante en ese gran estallido de indaga-

[5] Alfred Cobban (ed.), *The Eighteenth Century: Europe in the Age of the Enlightenment*, Londres, 1969, p. 278 [trad. esp.: *El siglo XVIII. Europa en la época de la Ilustración*, Barcelona, Labor, 1974]. Véase también Robert Shackleton, "Jansenism and the Enlightenment", en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 57, 1967, pp. 1387-1397.

[6] Herbert Dieckmann, "Themes and Structure of the Enlightenment", en *Essays in Comparative Literature*, Saint Louis, 1961, pp. 67-71.

ción humana conocido como la Ilustración".[7] Si Honour está en lo correcto, entonces la síntesis de Gay debe estar antes que su tesis, y su siglo XVIII avanza en reversa. Si Gay está en lo correcto, resulta difícil entender por qué expresiones del clasicismo como el Palais Bourbon y el *Juramento de los Horacios* aparecieron a fines del siglo XVIII y por qué las manifestaciones de la modernidad como la revolución científica[8] y la disputa entre los antiguos y los modernos (que Gay omite) ocurrieron a finales del siglo XVII.

Pero la síntesis de Gay acusa menos una modernidad mal ubicada que una tendencia a exagerar el radicalismo de la Ilustración. Pues del mismo modo que la segunda etapa de la dialéctica conduce al ateísmo, la tercera etapa produce la revolución, y reabre todo el tema de la conexión entre Ilustración y revolución en el siglo XVIII. Gay encuentra fundamental esta conexión porque ubica los años de 1688 y 1789 como las fronteras cronológicas de su libro. Pero apenas se refiere a las revoluciones de Inglaterra y Francia y se concentra en cambio en la de Estados Unidos: el "Finale" al asunto dialéctico y, sin embargo, extrañamente no revolucionario. Gay ni siquiera menciona la Declaración de la Independencia, que por lo común se interpreta como la culminación de la Ilustración radical en Estados Unidos. Pero se mete en una discusión minuciosa de *The Federalist Papers*, en donde encuentra el omnipresente "movimiento dialéctico que se aparta del cristianismo para acercarse a la modernidad" (vol. II, p. 563). Este énfasis no ortodoxo crea alguna confusión, pues la obra más reciente de Bernard Bailyn y Alan Heimett vuelve más difícil que nunca imaginar a los Padres Fundadores intercambiando herejías con Hume y Holbach. Pero el enfoque de Gay le permite no detenerse en el derecho natural, al que ve como un vestigio metafísico dejado por el siglo XVII que se eliminó progresivamente en el XVIII. Desde luego que no niega que los revolucionarios de Estados Unidos con frecuencia invocaban el derecho natural, al igual que Montesquieu, Voltaire, Diderot y Rousseau. Pero interpreta el ataque "revolucionario" de Hume al derecho natural (vol. II, p. 455)

[7] Hugh Honour, *Neo-classicism*, Harmondsworth, Inglaterra, 1968, p. 13.

[8] En *The Edge of Objectivity: An Essay in the History of Scientific Ideas*, Princeton (NJ), 1960, Charles C. Gillispie ve una tendencia en el pensamiento científico de la Ilustración a desplazarse de lo estrictamente científico hacia lo romántico, a alejarse de Newton para acercarse a Diderot y a Goethe.

como algo mucho más fundamental para la Ilustración que la defensa "revolucionaria" que realizó de él Diderot (vol. II, p. 457). La confusión aparece porque casi todo lo que hicieron los *philosophes* parece haber sido revolucionario. Su énfasis en la bondad natural del hombre fue "subversivo, de hecho, revolucionario" (vol. II, p. 398), y "revolucionaria" fue su "rehabilitación de las pasiones" (vol. II, p. 192). La "ideología revolucionaria" de los *philosophes* (vol. I, p. 27) se extendió a lo largo y a lo ancho, hasta una "revolución" (vol. II, p. 369) en la historiografía y en el teatro (*Miss Sara Sampson*, "una pieza revolucionaria" [vol. II, p. 264]), por no mencionar la "manera tan subversiva" (vol. II, p. 390) en la que atacaron a la religión. En arte, la carrera de Reynolds fue "revolucionaria en sus implicaciones" (vol. II, p. 234), aunque Diderot y Lessing, como estetas, fueron "revolucionarios que nunca perdieron su respeto a la tradición" (vol. II, p. 250). El alarmado lector puede tranquilizarse al saber que la aversión de los *philosophes* hacia el gótico no fue una "señal de radicalismo" sino abiertamente "reaccionaria" (vol. II, p. 217), y que "como grupo los *philosophes* fue un sólido clan respetable de revolucionarios" (vol. I, p. 9). Pero luego Gay descubre que, a diferencia de los clasicistas del siglo XVII, quienes "ocultaron su radicalismo" (vol. I, p. 282), los *philosophes* convirtieron el clasicismo en "un instrumento de subversión" (vol. I, p. 264); y su inclinación por la antigua Grecia "siguió siendo subversiva" (vol. I, p. 75), mientras que "la Ilustración misma se movía hacia un radicalismo abierto y belicoso" (vol. I, p. 200). La Ilustración de Gay es un asunto tan explosivo que uno se pregunta cómo fue que el Antiguo Régimen logró llegar hasta el año 1789. Los *philosophes* tenían todo aquello cercado, minado y lleno de explosivos.

Sin embargo, el relato de Gay tampoco llega a 1789: se detiene justo después de la Independencia de Estados Unidos, de manera bastante anticlimática para el lector, que ve cómo aumenta la presión hacia el *big bang*. Sin embargo, *The Federalist* hace un planteo correcto, si bien en cierta medida nada revolucionario, al poner fin a toda la radicalización y la subversión, pues la influencia de la Ilustración en la Revolución Francesa no sólo fue problemática, sino que Gay ya había sostenido en un ensayo anterior que era relativamente intrascendente.[9]

[9] Peter Gay, "Rhetoric and Politics in the French Revolution", reimpreso en *The Party of Humanity*, *op. cit.*

Gay tenía que deshacerse en alguna parte de sus explosivos humeanos y holbachianos, por lo que los fue a tirar en Estados Unidos. Sin embargo, una solución más sencilla habría sido borrar la voz "revolucionario" de sus miles de apariciones en el texto y aceptar que a fin de cuentas la Ilustración fue un asunto bastante suave. Para 1778, cuando todo París estaba rindiendo pleitesía a Voltaire, la última generación de *philosophes* estaba pensionada, cobijada y completamente integrada a la alta sociedad. Diez años después, hombres como Morellet y Dupont trabajaron con valentía para evitar la caída del Antiguo Régimen, como era perfectamente natural, pues la Alta Ilustración era uno de sus más importantes respaldos potenciales. Quesnay, Turgot y hasta Voltaire ofrecieron un programa de reforma liberal, una posibilidad de perpetuar el orden social debilitando sus conflictos. La idea de subvertir la sociedad, si alguna vez se les llegó a ocurrir, les habría parecido monstruosa. No sólo creían en la estructura básica del Antiguo Régimen, pensaban que debía permanecer jerarquizado. Como lo explicó D'Alembert: "¿Es necesario un gran esfuerzo filosófico para entender que en la sociedad, y en especial en un Estado grande, es indispensable que el rango esté definido por distinciones claras, que si tan sólo la virtud y el talento merecen nuestras sinceras consideraciones, la superioridad de la cuna y la eminencia demandan nuestra deferencia y nuestro respeto?".[10] Con excepciones como Rousseau, los *philosophes* fueron elitistas. Ellos ilustraron por medio de la *noblesse oblige* en compañía de nobles, y con frecuencia con una actitud condescendiente hacia la burguesía así como hacia el pueblo llano. En el artículo "Goût" de su *Dictionnaire philosophique,* Voltaire observó: "El gusto por tanto es como la filosofía; pertenece a un número muy reducido de almas privilegiadas. [...] No se lo conoce en las familias burguesas, en donde se ocupan continuamente del cuidado de la propia fortuna". Hace poco se ha argumentado que el liberalismo, lejos de surgir con la clase media, provino de una larga línea de aristócratas, y lo mismo sucedió con la Ilustración.[11] Salvo por hombres como Condorcet, el último de los *philosophes*

[10] D'Alembert, *Histoire des membres de l'Académie française morts depuis 1700 jusqu'en 1771,* París, 1787, vol. I, p. xxxii.

[11] Para la visión marxista de una Ilustración burguesa, véase Lucien Goldmann, "La Pensée des 'Lumières'", en *Annales: économies, sociétés, civilisations,* núm. 22, 1967, pp. 752-770. Sobre el liberalismo aristocrático, véase Denis Richet, "Autour des origines idéologiques lointaines de la Révolution française: élites et despotisme", en *Annales: économies,*

encajaba perfectamente con la porcelana de Sèvres y la *chinoiserie* de los salones; la Alta Ilustración sirvió de glaseado para la delgada y quebradiza corteza superior de Francia.

Si existió algún "radicalismo" entre los *abbés* y *petits marquis* de la Ilustración sintética fue su fe en el derecho natural, la misma arma que Gay excluye de su colmado arsenal de filosofía revolucionaria. El *abbé* Raynal, quien vivió para lamentar el advenimiento de la Revolución, polemizó en contra de la esclavitud porque la consideraba contraria al derecho natural; y éste no fue un humanitarismo inocuo, pues poderosos intereses se alimentaban de la esclavitud, como habrían de enterarse los Amis des Noirs cuando se metieron con el Club Massiac durante la Revolución. Los *philosophes* justificaron muchas otras cuestiones en su "programa", como lo llama Gay en su relación de las campañas reformistas de aquéllos, en referencia a los valores que tenían por eternos, inmutables. Gay interpreta estas referencias como retórica. Al igual que Alfred Cobban,[12] Gay hace énfasis en la veta utilitarista en los escritos de Holbach, Beccaria y Bentham, y trata el ataque de Hume al razonamiento normativo como el punto de inflexión en el pensamiento del siglo XVIII. Pero lo que Hume aniquiló con lógica siguió viviendo en las mentes y en los corazones de la mayoría de los *philosophes*; y Hume, no obstante la ingeniosa interpretación revisionista que Gay hace de él, siguió siendo un revolucionario sumamente conservador. ¿Por qué no admitir que el derecho natural, codificado en libros de texto influyentes como *Principes du droit naturel,* de Burlamaqui, sobrevivió a lo largo de la Ilustración en contradicción con el estricto empirismo, el utilitarismo y la letal cirugía de Hume? La filosofía florece en las contradicciones. De hecho, se dio una contradicción inherente entre los aspectos descriptivos y prescriptivos del propio derecho natural. Todo el tiempo, los *philosophes* trataron de reunir los ámbitos físicos y morales y de buscar inspiración espiritual en el Espacioso Firmamento en lo Alto. Esta tensión entre lo normativo y lo material es lo que le dio vida a la Ilustración. Se aprecia cabalmente en estudios clásicos como *La filosofía de la*

---

sociétés, civilisations, núm. 24, 1969, pp. 1-23. Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie,* París, 1962, contiene una versión sofisticada del viejo tema del carácter de la Ilustración como ideología "revolucionaria".

[12] Alfred Cobban, *In Search of Humanity: The Role of the Enlightenment in Modern History,* Nueva York, 1960, p. 3.

Ilustración, de Cassirer; *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, de Hazard, y, no obstante el empeño de Gay por suprimirlo, *The Heavenly City of Eighteenth Century Philosophers*, de Becker.

La dimensión final de la dialéctica de Gay es psicológica. También ésta incluye una revolución, que es la emergencia de un nuevo tipo de personalidad: el hombre autónomo, desmitificado, moderno. Gay sostiene que la modernidad psicológica se dio por medio de una crisis de identidad colectiva entre los *philosophes*. A decir verdad, una crisis de identidad sumada a una dialéctica es sinónimo de problemas, pero Gay no titubea en atacarlos de manera explícitamente eriksoniana. Su bibliografía contiene tres generosas páginas de reconocimiento a obras sobre psicoanálisis y sexo que él encontró útiles, empezando por Erikson, o más bien empezando por el principio: "En mi manera de entender la sexualidad, tanto su significado como su historia, me guié por Freud" (vol. II, p. 628). Puede ser que en estos días Erikson se sienta un poco sobrerreconocido –se lo oyó murmurar con disgusto al saber de una crisis de identidad en la ropa para hombres–, pero Gay no emplea frívolamente la fórmula mágica. Él sostiene que la lucha contra el cristianismo produjo una crisis de identidad en toda la familia de los *philosophes* y que ellos fueron capaces de resolverla debido a que "fue precisamente el crecimiento del superyó en la cultura occidental el que hizo posible una mayor libertad sexual" (vol. II, pp. 204 y 205). De este modo, la dialéctica de los antiguos, los cristianos y los *philosophes* aparentemente se correspondió en cierto modo con una pelea en tres esquinas entre el ello, el yo y el superyó; y "la Ilustración es la gran rebelión del yo contra la autoridad irracional" (vol. I, p. 462). Sin embargo, esta interpretación plantea problemas para el devoto lector eriksoniano, a quien el maestro le había asegurado que "el Renacimiento es la revolución del yo por excelencia".[13] Los problemas se vuelven más complejos al combinarse con la afirmación de Gay según la cual "puede decirse que el ideal sexual de la Ilustración fue la personalidad genital" (vol. II, p. 628). ¿Alguna subdialéctica sintetizó la oralidad y la analidad en genitalidad? Si los *philosophes* alcanzaron una modernidad tan avanzada en el siglo XVIII, ¿donde está hoy la "cultura occidental"? Perversión polimorfa, presumiblemente.

[13] Erik H. Erikson, *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*, 5ª ed., Nueva York, 1962, p. 193.

¿No sería más sencillo renunciar a las subdialécticas, a las antítesis inversas y a las enmarañadas síntesis, y admitir que la única dialéctica en la historia es historiográfica: la dialéctica entre los que la llevan a cabo y los que la escriben? En este caso, por desgracia, la versión escrita está equivocada: la Ilustración no fue una lucha dialéctica por la autonomía.

Si se abandona la dialéctica de Gay, ¿qué queda de su historia social de las ideas? Su viabilidad puede medirse mejor si se considera la manera en la que trata dos problemas finales: la relación de la Ilustración con los asuntos sociopolíticos y con la difusión de la lectura y la escritura. Ambos se discutirán en el contexto de la historia francesa, de manera que es posible comparar la interpretación de Gay con los hallazgos de *Livre et société,* un libro que pertenece a la corriente central de la historiografía francesa avanzada. El avance se ha dado de manera más espectacular en el estudio de la estructura social del Antiguo Régimen y ya ha alcanzado el nivel de los libros de texto. Por lo tanto, los no iniciados no tienen que leerse todos los abrumadores tomos de Pierre Goubert, Emmanuel Le Roy Ladurie, Pierre de Saint-Jacob, Roger Dion, René Baehrel, Abel Poitrineau, Paul Bois, François Bluche y Jean Meyer. Pueden consultar las breves y brillantes páginas de divulgación que escribieron Pierre Goubert y Robert Mandrou,[14] y allí verán que Gay se equivoca al reducir los principales asuntos sociopolíticos del siglo XVIII a un dualismo, enfrentando la *thèse nobiliaire* (la causa reaccionaria que defendían los *parlements* y Montesquieu) a la *thèse royale* (la causa progresista de los reformistas de la realeza y de Voltaire). El Antiguo Régimen era demasiado complicado para ser clasificado con tal simpleza, y la propaganda de Voltaire era demasiado simplista para ser "buena historia siempre y buena política por décadas" (vol. II, p. 483). A diferencia de lo que sostiene Gay, los órdenes que gozaban de fuero pagaban sumas importantes en impuestos, y el fuero no se correspondía con el "orden" en cualquier caso: erosionaba todos los niveles de la sociedad, hasta el campesinado mismo.[15] En su defensa de los privilegios, los *par-*

[14] Pierre Goubert, *L'Ancien Régime,* París, 1969 [trad. esp.: *El Antiguo Régimen,* 2 vols., Madrid, Siglo XXI, 1979-1980]; Robert Mandrou, *La France aux XVII^e et XVIII^e siècles,* París, 1967 [trad. esp.: *Francia en los siglos XVII y XVIII,* Barcelona, Labor, 1973].

[15] Véanse Pierre Goubert, *L'Ancien Régime, op. cit.*, cap. 7, y C. B. A. Behrens, "Nobles, Privileges and Taxes in France at the End of the Ancien Régime", en *Economic History Review,* 2ª serie, núm. 3, 1963.

lements no defendían a la nobleza tanto como protegían a una compleja combinación de intereses establecidos típicos de las sociedades tradicionales. Su defensa encontró un eco lo suficientemente amplio como para hacer de su retórica "liberal" algo más que hipócrita. Hacia el final del siglo, los *parlements* no eran los cuerpos cerrados, dominados por las castas, que describe Gay.[16] De hecho, a diferencia de lo que sugiere Gay, Turgot favoreció su revocación en 1774, y la simpatía de Montesquieu hacia ellos no fue equivalente a una ideología reaccionaria. Voltaire era un reformista sincero, pero no un enemigo jurado de los privilegios: era un *annobli*, un cortesano, un *grand seigneur*, y un orgulloso propietario de un escudo de armas con una falsa corona de marqués.

El ataque al privilegio vino menos de Ferney que de lugares tan poco filosóficos como la cancillería y el Contrôle général. Véase la opinión de Charles François Lebrun, quien es ejemplo de una tradición de reforma burocrática que dio forma a la política durante el ataque de Maupeou a los *parlements:*

> No quise enrolarme con los *philosophes*. [...] Habría preferido verlos dedicar sus energías a otro campo que el que eligieron [es decir, ¿la campaña contra la Iglesia?]. Me parecía que el gobierno podía convertirlos en útiles auxiliares en los campos de la administración y de la política interna, que podía dirigir los ataques de los *philosophes* contra las barreras que separaban una provincia de otra, contra los privilegios que colocaban cargas desiguales sobre el pueblo, contra los innumerables usos y costumbres contradictorios, contra la diversidad de los sistemas legales, contra los tribunales que estaban lejos y eran inaccesibles para las personas que buscaban justicia, contra las jurisdicciones usurpadas, contra la proliferación de gremios que obstaculizaban la industria y frenaban su progreso. En toda Francia había reformas que implantar, gente que ilustrar.[17]

[16] La compleja cuestión del carácter sociopolítico de los *parlements* todavía no se ha resuelto, a pesar de las valiosas tesis de François Bluche y Jean Meyer. Pero la obra de Jean Egret al menos ha mellado la interpretación estándar de la *"révolte nobiliaire"* de finales del siglo XVIII; véase Jean Egret, "L'aristocratic parlementaire française à la fin de l'Ancien Régime", en *Revue historique*, núm. 208, 1952, pp. 1-14, y *La Pré-Révolution française 1787-1788*, París, 1962.

[17] La autobiografía de Lebrun, tal como se la tradujo en la antología de lecturas que editó John Rothney, *The Brittany Affair and the Crisis of the Ancien Régime*, Nueva York, 1969, p. 243.

¿Cuánto le debía el movimiento de reforma a la Ilustración? Bastante más, sin duda, de lo que Lebrun reconocía, pero mucho menos de lo que sostienen casi todos los historiadores intelectuales. La historia administrativa, más que la teoría filosófica, podría ser la zona a indagar en busca del verdadero impulso detrás del reformismo. Los proyectos de muchas de las reformas que decretó la Revolución fueron redactados en la burocracia barroca de Luis XIV, como lo ilustra *The Single Duty Project,* de J. F. Bosher, un ejemplo excelente, no deliberado, de la historia social de las ideas. El Antiguo Régimen dejó tras de sí suficiente burocracia. ¿Por qué no ir a los archivos y sumergirse en ellos, en lugar de leer a Voltaire, si se quiere saber cómo se entrelazaron ideas y política en el siglo XVIII? Lo que es verdad para Francia se aplica aun más al resto de Europa, donde el "aboslutismo ilustrado", como lo caracteriza astutamente Gay, tuvo poca relación con la Ilustración. La mayoría de los soberanos emprendieron reformas para maximizar el poder. Reformaron con cameralistas, no con *philosophes*, apoyándose en una tradición de racionalización burocrática que se remontaba al siglo XVII, y en ocasiones al XVI.

Los problemas para medir el alfabetismo y los hábitos de lectura, los cuales atrajeron la investigación más ardua del grupo de *Livre et société,* reciben un tratamiento en cierto modo sumario de parte de Gay: "En Francia (a juzgar por las firmas en los certificados de matrimonio), el porcentaje de adultos alfabetizados creció de 4 de cada 10 en 1680 a más de 7 de cada 10 un siglo después" (vol. II, p. 58). Es difícil decir de dónde sacó Gay su información, porque su libro es tan parco en notas al pie como es larga su bibliografía. El único estudio sobre el alfabetismo que cubre todo el siglo (la revisión que dirigió Louis Maggiolo en la década de 1870) estima que el 21% de todos los franceses adultos podía firmar las actas matrimoniales entre 1686 y 1690; el 37%, entre 1786 y 1790, y el 72%, entre 1871 y 1875.[18]

[18] Michel Fleury y Pierre Valmary, "Les progrès de l'instruction élémentaire de Louis XIV à Napoleon III", en *Population,* núm. 1, 1957, pp. 71-92. Asimismo, Gay asocia a los *philosophes* con una "revolución lingüística" (vol. II, p. 60): el cambio del latín al francés como lengua dominante en la que se publicaron los libros en Francia. En este caso, su fuente parece ser David Pottinger, *The French Book Trade in the Ancien Régime, 1500-1791,* Cambridge (MA), 1958. Sin embargo, Pottinger ubica esta "revolución" mucho antes de la Ilustración. De los libros que él examinó, el 62% se publicó en latín entre 1500 y 1509, el 29% entre 1590 y 1599, el 7% entre 1690 y 1699 y el 5% entre 1790 y 1791 (p. 18).

De esta aparente confusión de los siglos XVIII y XIX surgen consecuencias importantes debido a que, como dice Gay, " el primer prerrequisito para una floreciente república de las letras era un amplio público lector" (vol. II, p. 58). Bajo la creencia de que el índice de alfabetismo se elevaba al 70%, Gay concluye que los *philosophes* adquirieron un "nuevo público" (vol. II, p. 61), aumentaron su prosperidad, mejoraron su estatus y ganaron una libertad relativa respecto del mecenazgo. Estas condiciones no sólo hicieron posible la Ilustración, sino que la transformaron en una fuerza revolucionaria, pues Gay nunca abandona el tema de la radicalización:

> El creciente radicalismo y la libertad en aumento de la Ilustración reflejaron y produjeron cambios irreversibles, aunque a menudo subterráneos, en la política, la economía y la sociedad occidentales. Cuando los demócratas y los ateos se hicieron cargo del liderazgo en la familia de los *philosophes*, los radicales se rebelaron en contra de la autoridad constituida en todo el mundo occidental (vol. II, p. 83).

Esta aseveración se acerca más a una descripción de Francia en el tiempo de la Comuna que a la Francia de Voltaire.

La Francia de Voltaire crea enormes problemas para la historia social de las ideas, debido a que el mundo mental de sus habitantes no se extendía más allá de las fronteras de su mundo social: más allá del gremio, de la asamblea parroquial, de las unidades regionales, de las instituciones administrativas, legales, comerciales y religiosas; más allá de las maneras locales de pesar, medir y pagar los bienes, y más allá de las técnicas provinciales para criar a los niños, vestir y hablar. Es probable que la mayoría de los franceses no hablara francés durante la infancia de Voltaire. Para cuando murió (1778), la mejora de los caminos y la expansión demográfica y económica habían unido al país. Pero Francia no se cohesionó como una nación sino hasta después de los períodos revolucionario y napoleónico. Entender cómo fue que la Ilustración "prendió" en una sociedad tan fragmentada no es más sencillo que medir su influencia a escala europea. Tal vez nunca penetró más allá de la elite en cualquiera de las áreas de la Europa del siglo XVIII.

La elite es la que le interesa a Gay, de manera que no hay que esperar que presente un análisis sociológico parroquia por parroquia. La elite compartía una cultura común, cosmopolita. Pero ser un *philosophe* en Polonia era una experiencia distinta a la de serlo en Inglaterra. Gay

trata de explicar las diferencias relacionándolas con fuerzas exteriores a la "familia" filosófica, y este mismo empeño lo hace tropezar con las complejidades de la historia social. Tomando de nuevo el ejemplo del alfabetismo, la interpretación de Gay se podría rescatar sosteniendo que saber leer y escribir sólo es importante como requisito previo para el crecimiento de un público lector lo suficientemente amplio como para mantener a una población de escritores que vivan absolutamente de sus plumas. Así, el factor crucial está en el aumento del número total de lectores franceses debido al crecimiento de la población, aunque la incidencia del alfabetismo se mantuvo por debajo del nivel de las sociedades "modernas". Más aun, el alfabetismo adulto *masculino* creció significativamente (del 29% entre 1686 y 1690 al 47% entre 1786 y 1790, empleando como índice las firmas de las actas matrimoniales), y ciertas áreas, sobre todo en el noreste, llegaron a niveles del 80%. De hecho, una suerte de barrera de alfabetismo o línea de Maggiolo se extendía de Mont Saint-Michel a Besançon o Génova, separando el norte, donde el alfabetismo siempre estuvo por encima del 25%, del sur, donde por lo general la tasa estaba por debajo del 25%.[19] Pero ante este limitado crecimiento regional del público lector, aparece otra pregunta: los nuevos lectores ¿crearon un nuevo mercado alfabetizado, liberando a los *philosophes* del mecenazgo y, por tanto, radicalizando la Ilustración? Si se ha de creer lo que dicen la *Carta sobre el comercio de libros*, de Diderot, las *Mémoires sur la librairie*, de Malesherbes, y los edictos reales sobre el comercio del libro, la respuesta a la pregunta es no. Y si las listas de pensiones en los Archives Nationales indican tendencias en el mecenazgo, el Estado subsidió a escritores a la manera tradicional bajo Luis XVI, y pudo haber llegado a subsidiar a un número mayor que en los días de Luis XIV. La industria editorial no llegó a un punto de "despegue" sino hasta el desarrollo de la prensa de vapor, de técnicas baratas para producir papel y la educación masiva durante el siglo XIX. El incremento en el índice de alfabetismo no liberó a los *philosophes* más que la sociedad revolucionada de los *philosophes*.

De hecho, hacia el final del libro, Gay se aleja de algunas de sus aseveraciones sobre el índice de alfabetismo y la actividad revolucionaria. Así, el nuevo fenómeno de la alfabetización masiva, que Gay anuncia al

[19] Véase Michel Fleury y Pierre Valmary, "Les progrès...", *op. cit.*

comienzo, desciende según se desarrolla la dialéctica, hasta que en el final "la presencia avasallante de las masas analfabetas" (vol. II, p. 492) socava el ardor revolucionario de los *philosophes*. Movidos por "una sensación de desesperación ante la miseria, el analfabetismo y el embrutecimiento generales de los pobres" (vol. II, p. 517), los *philosophes* empiezan a murmurar sobre la *canaille*, coquetean con el absolutismo ilustrado y juegan con ideas sobre una represiva, oscurantista "religión social" (vol. II, p. 522). Lo que empieza bien termina bien. Salvados del error por una inconsistencia, somos abandonados en un siglo XVIII que podemos reconocer.

La Ilustración de Gay sigue siendo reconocible, a pesar de la confusión de su dialéctica, pues cubre un territorio familiar con una sensación refrescante de redescubrimiento. En vez de tomar hacia la frontera, Gay se propuso abrir una brecha entre las monografías que colman la historiografía del siglo XVIII y tuvo éxito cuando su dialéctica falló. Seguir a Gay es como pasear con una *Guide Michelin:* uno se detiene para la *dégustation* ocasional, pero sin alejarse de las rutas de tres estrellas. Al final, el veredicto es claro: la Ilustración de Gay *"vaut le voyage"*. Pero alcanza su mayor valor como resumen de una persona, como síntesis de años de lectura cuidadosa, que uno coloca instintivamente en la repisa a un lado de *The Age of the Democratic Revolution,* de R. R. Palmer. Sin embargo, como síntesis de la historia social y de la historia de las ideas, la obra no se sostiene debido a que, sin su andamio dialéctico, es incapaz de mantenerse en pie.

Puede resultar confusa la comparación entre la pulida síntesis de Peter Gay y los artículos monográficos que se publicaron en *Livre et société*. Pero ambas obras comparten una preocupación por lo que el grupo de *Livre et société* en ocasiones llama *"l'histoire sociale des idées"*, y la comparación es reveladora porque los franceses empiezan por resistirse al impulso de sintetizar. En cierto modo, ubican la Ilustración al abstenerse de buscarla; en cambio, hacen a un lado preconcepciones sobre la *"philosophie des Lumières"* y buscan lo no ilustrado, lo cotidiano y lo que representa el promedio. Su propósito es reconstruir la cultura literaria como realmente fue. Por lo tanto, hacen énfasis en la "inercia" intelectual y tratan de medir la profundidad de la tradición, adoptando un enfoque que había caído en desuso desde que Daniel Mornet lo ensayó por primera vez medio siglo antes.

Mientras Cassirer exploraba la fenomenología de la mente ilustrada, Mornet estudiaba la Ilustración como proceso social. Y cuando otros colegas estudiosos de la literatura evaluaban los grandes libros del siglo XVIII, Mornet examinaba los medios por los cuales las ideas se difundieron hacia abajo en la sociedad. Su análisis reveló que algunos libros, que épocas posteriores tomaron como grandes, tal vez no fueron tan leídos en el Antiguo Régimen,[20] y esta revelación suscitó un nuevo conjunto de preguntas: ¿qué leían los franceses del siglo XVIII? ¿Y cuál fue el equilibrio entre la tradición y la innovación al comienzo de la moderna cultura del libro? Mornet dejó estas preguntas a sus descendientes en la VI[e] Section de la École Pratique des Hautes Études, y en especial al equipo de investigación que produjo *Livre et société*. Los investigadores asimismo heredaron las técnicas y las tradiciones de la escuela de los *Annales*, que los llevaron hacia el estudio de las *"mentalités"* antes que a las ideas filosóficas formales y que los hicieron receptivos a los métodos cuantitativos que Mornet había desarrollado.

Debido a la complejidad del Antiguo Régimen y a la diversidad de su cultura, el grupo de *Livre et société* trató de relacionar la vida literaria y la vida social de la Francia del siglo XVIII por medio del estudio de un entorno específico: las oscuras masas que "leían" o escuchaban la literatura popular, los provincianos educados que compraban obras tradicionales, la elite de las academias de provincia y los parisinos que producían y consumían ciertas publicaciones periódicas "avanzadas".

El trabajo realizado sobre el primero de estos cuatro grupos ofrece la lectura más interesante, pues genera una sensación de contacto con el remoto universo mental de un pueblo en el siglo XVIII. Robert Mandrou mostró que semejante contacto era posible en *De la culture populaire aux XVII[e] et XVIII[e] siècles* (París, 1964), un breve pero brillante estudio sobre los toscos libros en rústica conocidos como la *bibliothèque bleue*, que los buhoneros ofrecían en el campo, junto con hilos y cuchillería, entre los siglos XVII y XIX. Impresos en papel barato y con tipos gastados, vendidos a un sou y leídos hasta que se hacían pedazos, estos pequeños libros contienen pistas hacia una cultura popular que de otra forma es más inaccesible que la civilización inscripta en la Aguja de Cleopatra. Eran leídos en voz alta por los contados habitantes del pue-

[20] Daniel Mornet, "Les Enseignements des bibliothèques privées (1750-1780)", en *Revue d'histoire littéraire de la France*, núm. 17, 1910, pp. 449-492.

blo que sabían leer durante la *veillée,* una reunión informal al atardecer en la que las mujeres zurcían y los hombres reparaban las herramientas. En efecto, la *bibliothèque bleue* era parte de un humilde nivel de cultura. Sus relatos con frecuencia empiezan "Como han de escuchar...". Pero, ¿qué mensaje comunicaba este género oral-escrito y cómo se relacionaron estos libros con la cultura de los estratos más altos? Mandrou los ubicó muy por detrás y por debajo de la Ilustración. Mostró que mientras los *philosophes* enfatizaban la racionalidad y la *sensibilité* de la naturaleza humana, la *bibliothèque bleue* presentaba al hombre como un esclavo de la pasión, movido por fuerzas astrales y extrañas mezclas de los cuatro humores y los cuatro elementos. Mientras los librepensadores naturalizaban la religión, la *bibliothèque bleue* suministraba espiritualismo, milagros y hagiografía. Y mientras los científicos vaciaban el universo de misterio, la *bibliothèque bleue* llenaba las cabezas de sus lectores-escuchas con visiones de amenazas, fuerzas ocultas, que podían ser apaciguadas por conjuros sin sentido y descifradas con fórmulas establecidas: números mágicos, fisionomía y rituales primitivos. Como literatura, la *bibliothèque bleue* adaptó y simplificó los cuentos medievales y el humor galo que la sociedad educada rechazó en el siglo XVII. De este modo, Mandrou concluyó que, en comparación con la cultura de la elite, la cultura popular representada por la *bibliothèque bleue* era distinta y derivada a la vez. Llegó a plantear la hipótesis de que la cultura popular del Antiguo Régimen sirvió entre las masas como un sustituto ideológico para la conciencia de clase. Los campesinos dejaban vagar sus pensamientos por una tierra maravillosa habitada por Robert *le diable,* Oger *le danois,* Pierre de Provence, el gigante Fierabrás y todo tipo de fuerzas mágicas, en lugar de tomar la medida del mundo real del trabajo y la explotación.

El estudio de Mandrou, producto de la escuela de los *Annales* pero no del grupo de *Livre et société,* preparó el camino para la obra de Geneviève Bollème, quien elaboró una visión general de la *bibliothèque bleue* para el primer volumen de *Livre et société* y un detallado estudio de los almanaques populares, el cual creció demasiado para el segundo volumen y se publicó como una monografía separada. El análisis de Bollème confirmó las principales líneas del de Mandrou, pero puso más énfasis en el cambio que en la continuidad en la evolución de la literatura popular. Encontró que el escapismo y el sobrenaturalismo del siglo XVII retrocedieron en el XVIII con la influencia de nuevas acti-

tudes: una orientación mucho más terrenal y realista hacia la muerte, la naturaleza humana, las relaciones sociales y las fuerzas naturales. La antigua astrología y los cuentos míticos dieron paso a una nueva idea de la ciencia y de la historia. Una *"morale sociale"* y un *"esprit critique"* nuevos,[21] y una conciencia de los acontecimientos contemporáneos señalaron la penetración no sólo de la Ilustración sino también de las incipientes ideas revolucionarias.[22] Por lo tanto, a pesar de sus semejanzas, los estudios de Mandrou y Bollème señalan en direcciones opuestas: el primero, hacia la separación de los mundos culturales y el sometimiento intelectual de las masas; el segundo, hacia un incremento en la integración cultural, con la literatura popular actuando como fuerza liberadora.

Es muy pronto para decir cuál de las dos visiones prevalecerá debido a que todavía no han aparecido estudios lo suficientemente detallados sobre los numerosos géneros de la literatura popular. La obra de Bollème es más detallada, dado que se concentra en un solo género: el almanaque popular, cuyo desarrollo se puede trazar con alguna precisión a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Pero el intento de ser preciso sobre la cosmología del hombre común plantea problemas metodológicos que no interfirieron con el trabajo más general e impresionista de Mandrou. Pues Bollème no sólo va más allá de las impresiones generales, sino que trató de acceder directamente a las mentes de los lectores-escuchas de los almanaques, y allí no sólo encontró conjuros sin sentido, sino también categorías "kantianas".[23] Las categorías –"observaciones astrales permanentes",[24] por ejemplo– no evocan la *Crítica de la razón pura*. Despiertan, en cambio, el escepticismo: ¿los almanaques revelan en efecto el funcionamiento de la mentalidad popular, o se trata de un Cassirer al revés? Bollème no demostró el carácter "popular" de sus almanaques. Por el contrario, extrajo materiales de algunos almanaques cuya encuadernación ostentaba aristocráticos escudos de armas; de otros que se burlaban de los "prejuicios populares",[25] y de varios que no dirigían sus aforismos al analfabeto o al indigente: "Lee con fre-

[21] Geneviève Bollème, *Les Almanachs populaires aux XVII^e et XVIII^e siècles: Essais d'histoire sociale*, París, 1969, p. 84.

[22] Véase en particular *ibid.*, pp. 123 y 124, 16 y 55.

[23] *Ibid.*, p. 95.

[24] *Ibid.*, p. 98.

[25] *Ibid.*, p. 131.

cuencia"; "Compra libros todo el tiempo"; "No trates despóticamente a tus deudores pobres"; "*Peragit tranquilla potestas quod violenta requit*".[26] *Poor Richard* (un favorito en Francia) pertenecía en parte al mundo aristocrático perdido de Thomas Jefferson. Había almanaques para todos, hasta en los escaños altos del Antiguo Régimen. Bollème reconoció que había diferencias entre los almanaques, pero los reunió a todos con fines de análisis. Y cuando analizó los cambios en la visión del mundo de las masas populares del siglo XVIII, basó sus conclusiones casi por completo en una muestra de tan sólo 27 almanaques indiferenciados. El almanaque en el que más se apoyó y que citó con más frecuencia como prueba de lo avanzado de la opinión en el ámbito popular fue *Le Messager boiteux*, impreso en Berna, Bâle, Yverdon, Vévey y Neuchâtel, esto es, por suizos y en algunos casos por protestantes: no era un índicador confiable de las actitudes de los campesinos católicos franceses.[27]

¿Pero cuán confiables son los almanaques más populares y más franceses? Con frecuencia presentados como los aforismos de un pastor ("le Grand Berger de la Montagne") dirigiéndose a otros, tienen más el sabor del bucolismo renacentista que el de un genuino diálogo entre pastor y pastor. El bucolismo pudo haberse adaptado para el consumo masivo a partir del almanaque "modelo" del siglo XV, *Le Grand Compost des bergers*, pero la pose retórica tal vez haya tenido más en común con la mascarada de María Antonieta que con el igualitarismo montañés detectado por Bollème. Los almanaques representan una popularización de la cultura de la clase alta, no cultura popular en sí misma, pues fueron escritos para el pueblo, no por el pueblo; y no fueron tanto "escritos" como adaptados de la manera más casual, algunas veces hasta por los tipógrafos, a partir de la literatura de la elite. El gran problema no está en extraer su mensaje, sino en saber si ese mensaje se integró a la auténtica cultura de las masas.

Mandrou creía que sí se integró. El verdadero diálogo, desde su punto de vista, no se daba entre pastores sino entre editores y buhone-

[26] Geneviève Bollème, *Les Almanachs populaires...*, *op. cit.*, pp. 74, 79, 75 y 81 (en el orden en que se citaron).

[27] Las versiones publicadas en Yverdon y Vévey por Jeanne-Esther Bondeli y Paul-Abraham Chenebié se derivaban del *Hinckende Bote* de Berna, un almanaque alemán que produjo Emmanuel Hortin, hijo de un ministro protestante. Véanse Jules Capré, *Histoire du véritable messager boiteux de Berne et Vévy*, Vévey, 1884, y Jeanne-Pierre Perret, *Les imprimeries d'Yverdon au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Lausana, 1945, pp. 74-78.

ros. El vendedor ambulante sabía lo que los campesinos compraban y de acuerdo con eso se proveía; así, a la larga, determinaba lo que el editor producía. Este argumento parece convincente, pero se aplica mejor a la literatura de la clase alta, que era bastante más sensible a los cambios en el estilo y en las ideas que lo que era el repertorio extremadamente homogeneizado de la *bibliothèque bleue*. A diferencia de la elite culta, la gente de pueblo pudo haber sido una pasiva consumidora de literatura; pudo haber comprado lo que hubiera a la mano, sencillamente porque quería algo –no importaba qué– para llevar al lector de la *veillée* o para mirarse a ellos mismos. Como dice Bollème, acaso hubiera un elemento de "magia",[28] un respeto místico por la palabra, en la lectura primitiva: un oscuro proceso psicológico que probablemente tuviera poca relación con la lectura sofisticada y el control del consumidor que se daban en la alta sociedad. De manera que los cambios en la literatura popular pudieron haberse impuesto desde arriba sin que se asimilaran en el ámbito de la aldea. La(s) verdadera(s) cultura(s) de las heterogéneas masas de Francia permanecen perdidas en el océano insondable de la tradición oral; los libros que caían en él probablemente desaparecían sin mucho efecto, como los misioneros en la India.

Aunque el trabajo de Mandrou y Bollème no llegara a definir la cultura popular de Francia en el siglo XVIII, sí enriquece muchísimo la visión convencional de la "Edad de la Razón". Al revelar la existencia y el carácter de una vasta literatura que circulaba en niveles muy inferiores a los de los *philosophes*, ayuda a poner en perspectiva a la Ilustración. Este esfuerzo por definir niveles de experiencia cultural y por relacionar lecturas con sectores sociales específicos es el punto fuerte de los otros ensayos de *Livre et société*, en especial el estudio de la lectura en las provincias de Julien Brancolini y Marie-Thérèse Bouyssy. Tras examinar el consumo del libro en las provincias por género y por región, Brancolini y Bouyssy concluyeron que las personas educadas de las provincias estaban tan alejadas de la Ilustración como los campesinos analfabetos. El peso de la cultura tradicional destruyó la innovación tanto en la ciudad como en la aldea.

El estudio de Brancolini y Bouyssy se basó en un análisis cuantitativo de los registros de las solicitudes que hacían los editores de pro-

[28] Geneviève Bollème, *Les Almanachs populaires...*, *op. cit.*, pp. 15 y 16.

vincia para obtener *permissions simples*, una especie de autorización para producir obras que habían caído en el dominio público gracias a la reforma legislativa del comercio de libros de 1777. Las solicitudes incluían el número de ejemplares que se pensaba imprimir de cada edición, por lo que ofrecen una información mucho más precisa que cualquiera de las fuentes consultadas en los intentos previos por trazar las fronteras de la cultura literaria en el Antiguo Régimen. El más relevante de estos intentos lo publicó François Furet en el primer volumen de *Livre et société*, donde se indicaba que la gran cantidad de obras religiosas y de "clásicos" anteriores al siglo XVIII prácticamente había sofocado a la Ilustración, aunque la producción de libros científicos y de narrativa secular se incrementó a expensas de la literatura religiosa conforme avanzó el siglo. Los hallazgos de Furet se derivaron del análisis cuantitativo de las solicitudes de privilegios (en sentido estricto, permisos legales para publicar) y de *permissions taçites* (permisos más flexibles y formalmente menos legales). Pero carecían de datos sobre el tamaño de las ediciones y los lugares donde se vendían los libros. Brancolini y Bouyssy ofrecieron precisamente esa información, complementando y confirmando, por tanto, el análisis de Furet. Si se los toma en conjunto, los dos estudios sugieren que la "inercia" cultural pesó de manera muy poderosa en toda Francia y que los caminos de la "innovación" no salieron de París. Un modelo que no resulta sorprendente, a menos que se lo mida con las conclusiones de Geneviève Bollème. Pues ella vio la modernización galopar a rienda suelta en los crudos almanaques de fines del siglo XVIII, en tanto que Brancolini y Bouyssy no hallaron más que estancamiento cultural en un nivel más sofisticado de literatura. ¿Las experiencias literarias de la elite y de las masas convergieron de algún modo sin encontrarse en el terreno medio de las clases medias?

Esta paradoja, al igual que tantos problemas de la historia cuantitativa, acaso se deba a la falta de datos. Las solicitudes de *permissions simples* no representan la *"vie provinciale du livre"*, como sostienen Brancolini y Bouyssy, porque las *permissions simples* excluían probablemente el elemento más importante en el acervo de los vendedores de libros de provincia: los libros adquiridos por compra o, más frecuentemente, por intercambios medidos en folios con editores ubicados en otras regiones o en otros países. Las *permissions simples* asimismo excluían todos los libros publicados en Francia bajos las *permissions taçites*, el hueco legal a través del cual buena parte de la Ilustración llegó a

los lectores franceses.[29] De hecho, las *permissions simples* abarcaban fundamentalmente un segmento especializado y no representativo del comercio del libro en las provincias: el mercado relativamente estable para los libros de texto y las obras religiosas. Al expirar los viejos privilegios, los editores de provincia abastecieron a los maestros, a los sacerdotes y a los maestros-sacerdotes con nuevas ediciones de viejas obras. Pero asimismo pudieron haber abastecido a otros lectores con un número igual de obras "avanzadas", que pueden no haber figurado en los datos de Brancolini y Bouyssy.

Aunque los datos no llegan a probar lo rezagado de la cultura provincial, sí ofrecen una imagen sumamente reveladora de las variaciones regionales en la lectura francesa. Muestran que la producción de libros se correspondía con la incidencia del alfabetismo tal como lo midió el citado estudio de Maggiolo. La gran mayoría de los libros con *permissions simples* circularon al norte de la línea de Maggiolo. Más aun, las áreas del norte con menor índice de analfabetismo y mayor producción de libros, como Lorena y Normandía, fueron zonas donde la Contrarreforma resultó más efectiva y donde los votantes mostraron un mayor apego a la Iglesia durante los siglos XIX y XX. Los lectores del norte tendieron a favorecer los "clásicos" religiosos del siglo XVII, incluso las obras jansenistas, en tanto que los lectores sureños, más que nada alrededor de Toulouse, leían una proporción relativamente elevada de literatura secular. Una serie de mapas ilustran este punto de manera muy detallada. De modo que, a pesar de las limitaciones impuestas por sus datos, el estudio de Brancolini y Bouyssy sugiere algunas de las complejidades y tendencias a largo plazo en la historia cultural de Francia.

Las monografías de Daniel Roche sobre las academias de provincia, publicadas en los volúmenes 1 y 2 de *Livre et société,* analizan el carácter de la elite intelectual en las áreas en las que Brancolini y Bouyssy trataron de ofrecer una medida general de la cultura literaria. Al igual que todos los estudios sobre la elite, la investigación de Roche compensa con especificidad lo que no tiene de generalización; pero aquí lo específico del análisis cuantitativo tiene importantes implicaciones ge-

[29] Para detalles sobre las *permissions simples,* véase el texto del edicto del 30 de agosto de 1777, en Athanase-L. Jourdan, P. Decrusy y François-A. Isambert (eds.), *Recueil général des anciennes lois français,* París, 1826, XXV, pp. 108-112.

nerales, pues define algunos de los medios a través de los cuales se refractó la difusión de las *"Lumières"*. Al tomarle la palabra a Mornet, quien enfatizó la importancia de estudiar las academias de provincia en *Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa,* Roche comienza con un análisis de la composición social de las academias. Adoptando un esquema de clasificación cuidadosamente balanceado, reduce a proporciones manejables problemas tan abstractos como el carácter supuestamente "burgués" de la Ilustración. Roche encuentra que la membresía de las academias de Burdeos, Dijon y Châlons-sur-Marne correspondía a las jerarquías de la sociedad de provincia. La aristocracia terrateniente, la nobleza de servicio y, sobre todo en los pueblos con parlamento, los nobles de toga dominaban las academias, que en sí mismas eran corporaciones privilegiadas en una sociedad caracterizada por el privilegio y el carácter corporativo. Las filas más bajas de las academias (*correspondants* y *associés*) se tornaron progresivamente burguesas a medida que avanzó el siglo, aunque no hay que entender "burguesas" en la acepción marxista. Los académicos de menor rango eran funcionarios y profesionales, y entre ellos había una alta proporción de doctores y virtualmente ningún financista, industrial o comerciante, incluso en un centro comercial floreciente como Burdeos. De esta forma, las academias representaban una elite tradicional de notables, abriéndose cada vez más a hombres de talento pero no a emprendedores capitalistas. También estaban abiertas a nuevas ideas. Los tópicos elegidos para los concursos de ensayos muestran preocupaciones relacionadas con la Ilustración: el humanitarismo, una tendencia a pasar del pensamiento utilitario al abstracto y un interés creciente en la economía política. Los hombres que le dieron el primer premio al *Discurso sobre las ciencias y las artes* de Rousseau tenían una fe harto no-rousseauniana en el avance en paralelo de la ciencia y el bienestar social.

En su segundo artículo, Roche produjo un análisis social comparativo de los académicos y los colaboradores de la *Encyclopédie* que Jacques Proust identificó en *Diderot et l'Encyclopédie*. Al igual que los académicos, los enciclopedistas incluían a un gran número de profesionales –en especial, los omnipresentes doctores ilustrados–, sabios y técnicos, complementados con una fuerte dosis de nobles y funcionarios (el 20% en cada caso), pero ni un solo comerciante. De modo que la *Encyclopédie* misma parece haber representado una tendencia de las viejas elites a asumir un nuevo papel de liderazgo intelectual en con-

junción con la naciente *"bourgeoisie de talents"* más que con la burguesía industrial comercial. Sin embargo, esa conclusión se debe manejar con cuidado pues descansa en una base estadística frágil de 125 enciclopedistas cuyo estatus social y profesional se pudo identificar. Como Diderot contó con más de 200 colaboradores, Proust y Roche pueden no haber trabajado con estadísticas representativas. En todo caso, las estadísticas eran muy pequeñas para representar a grandes grupos sociales. Que entre los enciclopedistas había nueve *abbés,* ocho *parlementaires* y siete abogados, no significa que estos tres grupos fueran más inmunes al *encyclopédisme* que los doctores, de los cuales había 22. Una docena de personas en cualquier categoría podría cambiar por completo el cuadro estadístico. Como lo señalara Proust, era una comunidad de interés intelectual, no un medio social común, la que mantenía unida a los colaboradores de la *Encyclopédie*. Ellos no descartaron los viejos patrones de deferencia; de hecho, Proust encontró una especie de deferencia diferencial en la correspondencia de Diderot, la cual lo muestra hablando con altivez con inferiores sociales, como Rousseau, mientras que se dirige seductora e informalmente a escritores más prestigiados, como Voltaire, Buffon y Marmontel.[30] Aun así, una causa intelectual común unía a los hombres en el centro de la Ilustración. Cuando el mensaje de ellos se extendía hacia las afueras, tenía que pasar hacia abajo, por las jerarquías tradicionales de la sociedad provinciana. Éste era el proceso de ilustración tal y como D'Alembert y Voltaire lo concebían: un lento goteo de las *Lumières* desde lo alto hasta la base de la pirámide social, sin efectos igualadores o amenazantes. Así, los estudios de Proust y Roche se complementan muy bien, al mostrar la habilidad de la sociedad tradicional para absorber nuevas ideas y la capacidad de la elite tradicional para adquirir nuevas funciones, pero no el surgimiento de una nueva ideología con una nueva clase económica. La historia social de las ideas parece haber surgido de las antiguas categorías de la sociología marxista.[31]

La mayoría de los artículos en *Livre et société* enfatizan la continuidad más que el cambio. Por medio del microanálisis de la producción

[30] Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie, op. cit.*, cap. 1.

[31] La interpretación que hace Robert Mandrou de la investigación de Proust parece distorsionada, al menos para este lector: véase Robert Mandrou, *La France aux XVII^e et XVIII^e siècles, op. cit.*, pp. 168 y 169: "Le XVIII^e siècle pense vraiment bourgeois".

de libros y concentrándose en los campesinos y la gente de provincia, revelan el peso de la tradición en las vidas culturales de la gran mayoría de los franceses. Sin embargo, el estudio de Jean-Louis y Marie Flandrin se relaciona con el entorno ubicado en el centro de la innovación cultural, la sociedad de salón en París. En este trabajo, como en el de Proust sobre los enciclopedistas, la historia cuantitativa entra en contacto directo con la Ilustración. Los Flandrin trataron de medir la experiencia literaria de la elite parisina tabulando referencias a libros en tres publicaciones: el *Journal* de Joseph d'Hémery, el policía inspector del comercio de libros; las *Mémoires secrets* de Bachaumont, y la *Correspondance littéraire* de Grimm. Las tres se escribieron para consumo privado y, por tanto, contenían materiales sobre obras de vanguardia que no podían comentarse en las publicaciones comunes y corrientes como el escrupulosamente censurado *Journal des savants*. Un análisis estadístico de las reseñas en el *Journal des savants* y en las *Mémoires de Trévoux* jesuíticas, que se publicó en el primer volumen de *Livre et société,* ha revelado un sesgo "tradicional" casi tan pronunciado como en los estudios de Furet y de Brancolini y Bouyssy.[32] Pero los parisinos que leían y a veces incluso editaban estas publicaciones censuradas provenían de los mismos círculos literarios que estudiaron los Flandrin, y al analizar la prensa clandestina, ellos encontraron Ilustración pura. Vistos a través del *Journal des savants,* los parisinos se ven como los provincianos de Brancolini: se atuvieron a una magra dieta de obras devocionales, históricas y jurídicas anticuadas, sazonadas con algo de ciencia. Vistos a través de las *Mémoires secrets,* los parisinos se atiborraron de filosofía, leían muy poca historia y ningún libro meramente religioso, jurídico o científico. Donde sea que se encuentre la distorsión, resulta de la selección de los datos, no de la imprecisión estadística. Las estadísticas de los Flandrin parecen impecables, pero las revistas de las que salieron no mencionan todos los libros leídos en la sociedad de salón. Estas revistas sólo se referían a los libros extraordinarios, controversiales, los libros de los que se hablaba y que eran noticia. Las revistas en realidad eran periódicos primitivos –*nouvelles à la main*–, no reseñas literarias sistemáticas.

[32] Jean Ehrard y Jacques Roger, "Deux périodiques français du XVIII[e] siècle: 'le Journal de savants' et 'les Mémoires de Trĕvoux'. Essai d'une étude quantitative", en *Livre et société,* vol. 1.

Ofrecen información sobre modas literarias, pero no un índice cuantificable sobre el consumo de libros que pueda compararse con las estadísticas de Furet y Brancolini. Así que aún no se ha medido la *"circulation du livre"* en París y la distancia cultural entre los innovadores parisinos y los seguidores provincianos.

El resto de *Livre et société* constituye un esfuerzo por medir un fenómeno aun más evasivo: el lenguaje. La semántica histórica es hoy en Francia una disciplina floreciente y que promete enriquecer las visiones estándares de la Ilustración revelando conceptos implícitos, esos que escapan a la exégesis del pensamiento formal.[33] A diferencia de la lexicología convencional, la semántica histórica no trata las palabras como unidades aisladas, sino más bien como partes de un campo semántico, una estructura lingüística en la que cada parte transmite significado por medio de su función dentro del todo. Para atrapar el significado de palabras aisladas del siglo XVIII, es necesario, por tanto, reconstruir la estructura lingüística de la Francia dieciochesca, tratando al lenguaje como un fluido sistema de comunicación determinado socialmente y no como una cristalización fija del pensamiento de la que puedan desprenderse partes de manera arbitraria. En abstracto, estas proposiciones parecen suficientemente razonables; lo difícil es ponerlas en práctica por medio del descubrimiento de los procesos mentales detrás de la Francia dieciochesca tal como nos ha llegado a nosotros bajo la forma de palabras cuajadas en papel. La investigación para el primer volumen de *Livre et société* produjo una colección especial de especímenes de este muerto sistema de comunicación: una lista de 40 mil títulos registrados en los privilegios y *permissions taçites*. Al analizar cada título como un campo semántico, computar estadísticamente los resultados y organizar las estadísticas en series de modelos semánticos, François Furet y Alessandro Fontana trataron de llegar al significado de dos palabras del siglo XVIII: *histoire* y *méthode*.

El estudio de Fontana, el más elaborado y ambicioso de los dos, es el que mejor representa esta nueva disciplina histórica. Tras cien páginas de laborioso análisis, su autor produjo un "perfil estructural" del

33 Para informes sobre el estado de la semántica histórica, véanse *Actes du 89e congrès de sociétés savantes*, París, 1964, vol. 1, y M. Tournier *et al.*, "Le vocabulaire de la Révolution: pour un inventaire systémathique des textes", en *Annales historiques de la Révolution française*, núm. 195, enero-marzo de 1969, pp. 109-124.

méthode del siglo XVIII. En algunos casos, concluyó, el *méthode* era fijo, final y trascendental o matemático; en otros, era fragmentado, variable y relativo a disciplinas particulares. Su variedad de usos reveló un patrón de pensamiento que iba del apriorismo del siglo XVII al relativismo del XIX, lo que sugiere un cambio cosmológico que se puede comparar con la transición del universo cerrado al infinito que Alexandre Koyré discernió al estudiar la historia de la ciencia.

Es difícil decir si Fontana demostró su argumento o no, debido a las barreras lingüísticas para la comprensión de la lingüística. Ningún lector no iniciado debe confrontar la monografía de Fontana a menos que vaya armado con algo más formidable que un *Pequeño Larousse,* pues se verá atrapado en una impenetrable maleza semántica. Se puede enorgullecer de haber dominado las *mots-clés* de la escuela de los *Annales: conjoncture, contingence, synchronie-diachronie* y *mot-clé.* ¿Pero qué se supone que deba hacer con *mathésis, apax, inessif, hendiadys, ethnosème* y *semiosis?* A riesgo de parecer *ubusif,* anti-*sememic,* o abiertamente *idiolect,* quien esto escribe debe confesar que no puede seguir el argumento de Fontana y que encuentra la semántica histórica más impresionante en principio que en la práctica.

Pero los dos volúmenes de *Livre et société* representan, en efecto, un esfuerzo impresionante por rescatar la historia intelectual de la Francia dieciochesca de las vagas generalizaciones y por enraizarla en las realidades de la historia social. Revelan los contornos generales de la cultura literaria tal y como la experimentó la gran masa de franceses del siglo XVIII más que como aparece en unos cuantos clásicos seleccionados póstumamente. Y relacionan esa experiencia literaria con grupos sociales específicos: los oscuros millones que participaron en la cultura popular, el más elevado público lector de las provincias, la elite provincial y la vanguardia parisina. Cualesquiera que sean sus carencias, estos ensayos experimentales muestran que es posible escribir la historia social de las ideas. No redefinen la Ilustración con mayor éxito que Gay, pero ayudan a situarla en el complejo contexto de la sociedad del siglo XVIII.

La comparación de *La Edad de las Luces* de Peter Gay y *Livre et société* sugiere que la historia social de las ideas debe levantarse de su etapa del sillón y desplazarse hacia los archivos, recurriendo a nuevas fuentes y desarrollando nuevos métodos. ¿Pues cómo es posible escribirla

desde los confines de una biblioteca incluso de primera? Sacar un Voltaire del estante no es entrar en contacto con una tajada representativa de la vida intelectual del siglo XVIII porque, como lo muestran los ensayos de *Livre et société,* la cultura literaria del Antiguo Régimen no se puede concebir exclusivamente en términos de sus grandes libros. Sin embargo, las bibliotecas atestadas de clásicos no tienen lugar para la *bibliothèque bleue,* un género demasiado carente de dignidad para ser clasificado con los "libros" o que se adecue a nuestras ideas preconcebidas de la "cultura". Y cada año nuestras universidades producen expertos certificados en la cultura occidental que han leído *El contrato social* muchas veces y que nunca han oído de *Les Quatre Fils Aymon.* En lo que toca a la historia social de las ideas, la dificultad no sólo radica en reconocer la "baja" sino también la "alta" cultura, pues las técnicas de Gay –un asunto de fichas e inteligencia, pero no de investigación original– ni siquiera ponen al descubierto la historia social de la elite intelectual. Las finanzas, los medios y los lectores de los *philosophes* sólo se conocerán desbrozando archivos.

Sin embargo, si se lee como historia intelectual convencional, *La Edad de las Luces* de Gay tiene la enorme ventaja de imponerle una forma nueva a una gran cantidad de inmanejable materia antigua. *Livre et société* tiene poca esperanza de alcanzar tan heroica síntesis. En cambio, sugiere que debemos enfrentar otra oleada de monografías, las cuales nos llevarán en una docena de rumbos diferentes, a donde quiera que conduzcan los datos. Como éstos tienden a ser estadísticos, plantean constantemente problemas sobre la cuantificación de los fenómenos culturales. Las revistas literarias no pueden ser reducidas, conservando su sentido, a gráficos de columnas y la "influencia" literaria sigue pareciendo sumamente intangible para ser computarizada. Las estadísticas sobre el consumo de libros ofrecen la idea general del terreno cultural, pero no explican el significado de lo que es "consumir" un libro. De manera que la historia social de las ideas está en busca de una metodología. Es probable que termine en combinaciones ad hoc de Cassirer y Mornet hasta que desarrolle una disciplina propia. Si a esos dos maestros todavía no se los puede juntar en una nueva definición de la Ilustración, tampoco se puede prescindir de ellos. Y vistos a través de la obra de sus sucesores, sus logros lucen más grandes que nunca.

XII. LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES*

El caso del ojo errante

En *A Second Identity,* Richard Cobb cuenta la historia de Marie Besnard, una astuta campesina que logró confundir a un conjunto de abogados, técnicos de laboratorio y criminólogos que trataban de acusarla de asesinato en una serie de juicios espectaculares de 1952 a 1961. Marie mostró que sus acusadores habían mezclado la evidencia tan incorrectamente en sus tubos de ensayo y en los frascos que un riñón del cuerpo de una víctima cohabitaba en la Prueba A con la vejiga de otro, y que un ojo, que había desaparecido de su cadáver original, había aparecido en la mitad de un esqueleto ajeno. El ojo errante lo logró, observa Cobb con satisfacción: los científicos perdieron el caso y Marie obtuvo su libertad. Cobb no lo dice abiertamente, pero la anécdota es como una parábola que deberían considerar los historiadores sociológicos.[1]

La sociología es el villano de los tres últimos libros que escribió Cobb, profesor de historia en la Universidad de Oxford y uno de los más polémicos, originales y talentosos historiadores que escriben actualmente. Si se quiere entender la Revolución Francesa, sostiene, debe buscarse la llanura inexplorada que constituye la *mentalité* revolucionaria. La frontera historiográfica no va a encontrarse en los cua-

* Partes de este ensayo aparecieron originalmente en *The New York Review of Books,* 5 de abril de 1973, pp. 25-30; 13 de junio de 1974, pp. 11-14; 27 de junio de 1974, pp. 30-32.

[1] Los principales escritos que se discuten en este ensayo son los sigiuientes. De Richard Cobb, *Reactions to the French Revolution,* Londres, Oxford University Press, 1972; *The Police and the People: French Popular Protest 1789-1820,* Londres, Oxford University Press, 1970; *A Second Identity: Essays on France and French History,* Londres, Oxford University Press, 1969. De A. Abbiateci *et al., Crimes et criminalité en France sous l'Ancien Régime, XVII^e-XVIII^e siècles,* París, Armand Colin, 1971. De Philippe Ariès, *Wester Attitudes Toward Death: From the Middle Ages to the Present,* trad. ingl. de Patricia M. Ranum, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974 [trad. esp.: *Historia de la muerte en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días,* trad. de Richard Perrín, Barcelona, El Acantilado, 2000]. De Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle: Les Attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments,* París, Plon, 1973.

dros estadísticos, los modelos económicos, las impresiones de computadoras o los sistemas sociales, sino en el mundo mental perdido de personas oscuras como Marie Besnard.

Cobb es el único que ha explorado este territorio. Durante un cuarto de siglo ha rastreado a los revolucionarios "salvajes" (*enragés*), a los pobre diablos contrarrevolucionarios, a los militantes de vecindario, a los anarquistas primitivos y a todas las variedades de la humanidad excéntrica que fue capaz de localizar en el laberinto de los archivos de Francia. Sus informes sobre estos ignorados elementos de la humanidad francesa no sólo ofrecen una visión de la condición humana que va más allá de los límites convencionales de la escritura de la historia; también ilustran las posibilidades y los problemas involucrados en el estudio de las *mentalités*.

Revolución

No es claro cómo la historiografía convencional podría incorporar a Cobb debido a que su punto de vista es agudo y excéntrico, mientras que los estudios convencionales de la Revolución Francesa se han vuelto cada vez más sociológicos y confusos. La confusión proviene de la irrupción de los viejos pleitos sobre el significado de 1789 y 1793. Las revistas de derecha han elegido la historiografía revolucionaria como un medio de atacar a la izquierda, y la izquierda ha contestado con una masa de artículos sobre el verdadero carácter de "la Madre de todos nosotros", como se conoce a la Revolución entre su legítima descendencia.[2] La disputa tiene algunas características de una *guerre dans la cimetière;* los protagonistas parecen estar encaramados sobre tumbas, defendiendo herencias: Marx *versus* Tocqueville, Mathiez *versus* Aulard, Lefebvre *versus* Febvre. Pero en esto hay más que culto a los ancestros y tribalismo ideológico.

En el intento por despojar a la sociedad francesa de la superestructura política y examinar a fondo su anatomía, los historiadores france-

[2] *Contrepoint,* núm. 5, 1971, pp. 105-115; *L'Humanité,* 18 de febrero de 1972, p. 8; *La Nouvelle Critique,* 1972, y Guy Lemarchand, "Sur la société française en 1789", en *Revue d'histoire moderne et contemporaine,* 1972, pp. 73-91.

ses han tendido a emplear los filosos instrumentos del marxismo.[3] Pero los historiadores ingleses y estadounidenses han encontrado datos que se vuelven cada vez más difíciles de acomodar en las categorías marxistas. George Taylor ha expuesto el carácter no capitalista de la economía del Antiguo Régimen. Robert Forster ha mostrado lo inadecuado de identificar al feudalismo con la nobleza; C. B. A. Behrens ha revelado la manera en la que el privilegio atraviesa las fronteras de clase y de Estado; David Bien y Vivian Gruder midieron la movilidad social en el interior del ejército y las intendencias y encontraron que la oposición entre burguesía y aristocracia tenía poca relevancia; J. F. Bosher demostró que la administración real se entiende mejor como la interacción institucional de complejos intereses creados que como un gobierno de clase por parte de la nobleza. La clase demostró ser un concepto muy estrecho para el análisis de las complejidades y las contradicciones de la sociedad y la política revolucionarias, como se las revela en las obras de Charles Tilly, M. J. Sydenham, Isser Woloch y Colin Lucas. La idea marxista fundamental según la cual la Revolución fue el resultado de una contradicción entre una burguesía capitalista ascendente y la nobleza feudal estalló gracias a Alfred Cobban, quien robó buena parte de su munición del campo de sus enemigos ideológicos.

A decir verdad, la historia explícitamente antimarxista de Cobban –al igual que la de Crane Brinton y R. R. Palmer– ha tenido un impacto reducido en Francia. Albert Soboul, el mejor de los marxistas franceses, la ignoró mientras reelaboraba las antiguas ortodoxias en *Précis d'histoire de la Révolution française* (1962), al mismo tiempo que Norman Hampson producía una notable obra no marxista en inglés, *A Social History of the French Revolution* (1963). La barrera del idioma quizás evitó el estallido de una Batalla de los Libros anglo-francesa. Pero en 1969, Pierre Goubert publicó el primer volumen de *El Antiguo Régimen,* un análisis no marxista fabulosamente incisivo y sofisticado, que capturó el mercado del libro de texto en buena parte de Francia. Por

[3] Lo mejor en esta tradición está representado por Albert Mathiez, *La Vie chère et le mouvement social sous la Terreur,* París, 1927; Georges Lefebvre, *Les Paysans du Nord pendant la Révolution française,* París, 1924, y Albert Soboul, *Les sans-culottes parisiens en l'an II,* París, 1958 [trad. esp.: *Los sans-culottes. Movimiento popular y gobierno revolucionario,* trad. de María Ruipérez, Madrid, Alianza, 1987]. Para ejemplos recientes, véanse Régine Robin, *La Societé française en 1789: Semur-en-Auxois,* París, 1970, y Claude Mazauric, *Sur la Révolution française,* París, 1970.

último, François Furet realizó un ataque frontal a la interpretación marxista de la Revolución en un brillante artículo polémico, "Le Catéchisme révolutionnaire" (*Annales*, marzo-abril de 1971), el cual provocó el actual estado de guerra abierta.

Sería erróneo considerar esta guerra como un desafío estadounidense dentro de la historia de la profesión o como un combate entre el empirismo anglosajón y el dogmatismo continental en el que este último, tras años de socavamiento y erosión, está destinado a desmoronarse. No es sólo que entre los atacantes hay una buena proporción de franceses que se apoyan en su rica tradición de historia social no marxista, sino que, además, el modelo marxista es más fuerte y está mejor defendido de lo que alguna vez estuvo la Bastilla. Más aun, es terriblemente difícil abandonar la idea que enarbola Soboul en la primera frase de su *Précis:* "La Revolución Francesa constituye, junto con las revoluciones inglesas del siglo XVII, la culminación de una larga evolución económica y social que ha hecho de la burguesía la amante del mundo". Dicho tan grandiosamente, la proposición puede parecer fácil de aceptar; sin embargo, descansa sobre supuestos que no se pueden demoler sin provocar un derrumbe. Y si los revisionistas logran desmantelar la interpretación marxista de la Revolución, ¿qué harán con los escombros? No cuentan con una estructura conceptual propia.

En la confusión general, ¿a dónde pertenece Cobb? Sus primeros trabajos lo ubicaron en compañía de dos marxistas, Albert Soboul y George Rudé, quienes reorientaron el estudio de la Revolución al observarla "desde abajo". La frase ya es trillada, pero en la década de 1950 y a comienzos de la de 1960 representaba un inspirado esfuerzo por examinar los acontecimientos desde una perspectiva nueva, la de los hombres y las mujeres comunes y corrientes, la gente que puso la fuerza para llevar la Revolución hacia la izquierda en las series de Grandes Saltos Adelante conocidos como *journées* (14 de julio de 1789, 5 y 6 de octubre de 1789, 10 de agosto de 1792 y 31 de mayo al 2 de junio de 1793), que fueron aniquilados en los levantamientos de Germinal y Pradial del año III (1795) y volvieron a levantarse en los días de julio de 1830, junio de 1848 y mayo de 1871. Éstos, a su vez, sirvieron como antecedentes de agosto de 1944 y mayo y junio de 1968.

La preocupación por las personas comunes y corrientes llevó a Cobb al estudio de la *mentality* (*mentalité* entraña una idea más amplia que su contraparte inglesa), es decir, el examen de la perspectiva y la

percepción de los hechos que tiene el hombre común, más que el análisis de los hechos mismos. La exploración realizada por Cobb de la mentalidad revolucionaria complementó el trabajo de Soboul y Rudé, quienes destacaron los aspectos institucionales, políticos y económicos del movimiento de los *sans-culottes;* y comunicó la atmósfera del Terror presente en los barrios comunes y corrientes, donde el deseo de pan barato y de una igualdad primitiva de *jouissances* era más poderoso que el rousseaunismo, y donde la creencia en una conspiración contrarrevolucionaria era más importante que las conspiraciones mismas. Internándose en los archivos, y con su luminosa imaginación histórica y su extraordinario dominio de la prosa francesa e inglesa, Cobb logró traer de nuevo a la vida a la gente oscura de la Revolución.

En *The Police and the People* y *Reactions to the French Revolution,* Cobb cambia de postura; se desplaza de la mirada desde abajo a la mirada más allá del margen de la Revolución. Aquí se concentra en el robo, la prostitución, la vagancia, el asesinato, la locura y otras formas de desviación. Estos temas pueden fascinarnos, pero no nos ayudarán a aclarar la confusión en las interpretaciones contemporáneas de la Revolución, porque Cobb hace que el terrorista y el antiterrorista, el *sans-culotte* y el criminal, el militante y el lunático luzcan igual; y parece menos dispuesto a explicar la relación de la violencia con la revolución que en exaltar la excentricidad y el individualismo por ellos mismos: una especie de moralización al revés que dirige en contra de sus antiguos aliados. Pues no deja pasar una sola oportunidad para aguijonear a Soboul y embestir a Rudé. Cobb los acusa de deshumanizar el pasado encerrándolo en el interior de un dogmatismo disecado. De hecho, retrata al gobierno revolucionario como una forma de totalitarismo *manqué,* sugiriendo que no llegó a ser como el estalinismo debido a la falta de tecnología y no por falta de ganas, y lo compara desfavorablemente con "el florecimiento cabal de la libertad anárquica" durante la Reacción Termidoriana.

Entonces, en la batalla histórica actual, ¿de qué lado está Cobb? En contra de la ideología y en contra de la sociología. Se ha ubicado firmemente a sí mismo en un territorio de nadie y enfrenta una lucha privada en dos frentes, en oposición a las versiones de la historia científica tanto marxista como empírica. Cobb se ha convertido en el hereje de todos los hombres. Su perspectiva de la historia se ubica en un ángulo tan inusitado que nos obliga a ver con frescura la Revolución.

En eso radica la fascinación de su obra, pues nos desafía a cada momento con su idiosincrasia, una cualidad rara en una profesión que tiende hacia el conformismo.

Véase la manera en la que Cobb revaloriza al movimiento popular de los *sans-culotte* en *The Police and the People*. Soboul mostró que el *sans-culottism* se desarrolló como una dialéctica entre la revolución popular y el gobierno revolucionario durante el año II (1793-1794); es decir que explicó cómo fue que los *sans-culottes* forzaron a la Revolución hacia la izquierda y por qué a fin de cuentas el Terror dictatorial al que dieron vida los destruyó. Por medio de un minucioso análisis y una documentación cuidadosa, Soboul reveló una lógica subyacente de hechos, que se sigue sosteniendo como la mejor explicación de la fase culminante de la Revolución.

Nada puede estar más alejado de la idea de la historia de Cobb que la lógica; ataca el análisis de Soboul por demasiado intelectual (es, según dice, un ballet histórico con una coreografía excedida) y trata de mostrar que la revolución popular fue menos un movimiento que un estallido de anarquía. La visión de Cobb enfatiza los defectos temperamentales de los *sans-culottes* –su jactancia, su *naiveté* y su miopía–, pero en realidad nunca socaba la argumentación de Soboul y confunde los temas invirtiendo la cronología de los hechos. El relato de Cobb se mueve en sentido inverso por el Imperio, el Directorio y la Reacción Termidoriana hasta el año III (1794-1795), al que trata como el punto decisivo de toda la Revolución. Al no encontrar un *sans-culottism* coherente durante estas etapas, Cobb llega a la conclusión de que el movimiento debió ser efímero incluso antes de ellas: una rara interpretación que parece sostener que debido a que algo murió nunca existió. Como Soboul ubicó la disolución de la revolución popular al final del año II y mostró cómo y por qué sucedió, el revisionismo en reversa de Cobb parece no dar en el blanco. Y cuando Cobb al fin se topa con el Terror, su narración se lee como si fuera un Soboul condimentado.

Pero no resulta así cuando discute acerca de las provincias. La tesis de Soboul no explica los caprichos de la revolución popular fuera de París, mientras que Cobb, un maestro de la historia de las provincias, revela todas las contradicciones y contracorrientes que le impidieron al *sans-culottism* convertirse en una fuerza nacional. No sólo demuestra que los extremistas de Lyon se pronunciaban en contra de los temas que defendían los de París, sino que muestra cómo los pen-

dencieros de Vienne se oponían a los de Lyon y cómo los antagonismos en diversos niveles de París-Lyon-Vienne diferían de los de París-Ruán-El Havre. Cobb va aun más lejos. Explora las rivalidades entre los barrios, los feudos entre las familias, la solidaridad construida por vínculos de trabajo y los cismas derivados de pleitos por peleas de gallos o bolos o mujeres. Por todas partes ve variedad, discordia, individualismo; las líneas generales de interpretación se difuminan y la Revolución se disuelve en una estridente confusión. Tal vez eso fue lo único que significó para el hombre de la calle. En cualquier caso, Cobb muestra los límites del modelo parisino.

Ya había hecho eso en sus primeros trabajos. Su libro más reciente, *Reactions to the French Revolution*, se ocupa de anarquistas, bandidos, criminales, reclusos, lunáticos y una extravagante variedad de individuos que vivían fuera de la política, fuera del alcance del Estado. Como estas personas no tenían nada en común salvo su rechazo a integrarse a la sociedad, y como los individuos asociales han proliferado a lo largo de la historia francesa, sus historias no conducen a ninguna conclusión general sobre sus vidas ni su tiempo.

Así, parecería que es la misma atemporalidad de la anomia, o *la vie en marge*, lo que atrae a Cobb. Durante 25 años estuvo vagando por los archivos, en busca de todos los excéntricos que pudiera descubrir. Emerge con una colección fantástica de casos de individualismo desviado, unidos por el "empleo selectivo de la 'historia de caso' individual como una unidad en el impresionismo histórico". Este método se adecua al sentido que tiene Cobb de la singularidad de las cosas y de la tarea del historiador, que consiste en mostrar cómo se diferencian los fenómenos, no cómo se relacionan. Su obra enfatiza constantemente la complejidad del pasado; se presenta, por lo tanto, como una advertencia en contra de los esfuerzos por hacer que la historia quepa en estructuras sociales prefabricadas. Pero la insistencia de Cobb en la singularidad tiende al nominalismo o al nihilismo. Sugiere que la generalización es imposible y que la historia sólo puede reducirse a historias de caso.

Hay locura en ese método, y un toque de locura acaso sea necesario para entender a los "caníbales" que cayeron en una furia asesina en septiembre de 1792, provocándole una herida de nacimiento a la República. Con dificultad se podrá imaginar un encuentro más logrado de tema y autor que la empática evocación de Cobb de lo que significaron el Terror

y el Contraterror para las personas que los experimentaron. Pero su negativa a analizar y generalizar lo hace sonar como un ludista intelectual. No sólo prorrumpe en contra de los historiadores de *Annales*, de quienes se ocupan de historia intelectual y de los sociológicos, sino que, al construir su propia versión de los hechos, se rehúsa a ir más allá del nivel de los *fait divers*. Para Cobb, como para Restif de la Bretonne y Louis Sébastien Mercier (los *rapporteurs* revolucionarios en los que él encuentra su mayor inspiración), basta con asomarse al corazón del transeúnte. La historia es historia del alma y la metodología es la empatía.

El peligro de este impresionismo histórico no radica en que vaya a mover la granítica tesis de Soboul, o cualquier otra estructura analítica, sino más bien en que pueda equivocar la orientación del desarrollo de la historia de las *mentalités*, el género seleccionado por Cobb. Aunque esto se remonta al menos tan lejos como Burckhardt, el estudio de la *mentalité* experimenta un fuerte renacimiento en Francia e incluso ha cruzado el Canal, si no el Atlántico. Es una especie de historia intelectual de los no intelectuales, un esfuerzo por reconstruir la cosmología del hombre llano, o, más modestamente, por entender las actitudes, los supuestos y las ideologías implícitas de grupos sociales específicos (su *outillage mental*, según Lucien Febvre, el gran profeta y practicante de este tipo de historia). La mentalidad es más un tema que una disciplina. Los franceses la han discutido en varios prolegómenos y discursos sobre el método,[4] pero no han llegado a un concepto claro del campo. Tampoco Cobb. Sus dos libros más recientes abordan tal desconcertante variedad de asuntos –criminalidad, vagancia, conflicto urbano-rural, suicidio, locura, cultura popular, la familia, la represión de las mujeres– que es difícil encontrar un tema coherente en el torrente de partes y capítulos.

[4] Véanse los ensayos de Lucien Febvre reimpresos en *Combats pour l'histoire*, París, Armand Colin, 1965, pp. 207-239 [trad. esp.: *Combates por la historia*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986]; Georges Duby, "Histoire des mentalités", en *L'Histoire et ses méthodes: Encyclopédie de la Pléiade*, París, 1961, pp. 937-966; Robert Mandrou, "Histoire sociale et histoire des mentalités", en *La Nouvelle Critique*, 1972, pp. 41-44; Alphonse Dupront, "Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective", en *Annales: Economies, sociétés, civilisations*, 1961, pp. 3-11; Louis Trénard, "Histoire des mentalités collectives: Les Livres, bilans et perspectives", en *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1968, pp. 691-703, y Jacques Le Goff, "Les Mentalités: Une histoire ambiguë", en Jacques Le Goff y Pierre Nora (eds.), *Faire de l'histoire*, París, 1974, vol. III, pp. 76-94 [trad. esp.: *Hacer la historia*, Barcelona, Laia, 1980].

Criminalidad

Pero si la obra de Richard Cobb tiene algún *leitmotiv*, éste es el asesinato; y como la mayoría de sus transgresores en uno u otro momento recurrieron al asesinato, se concentra en él lo suficiente como para producir algunas estadísticas. Cobb contó 846 asesinatos "políticos" en el valle del Ródano y en sus alrededores durante los cinco últimos años del siglo XVIII. El "marcador" de homicidios según el tiempo y el espacio convenció a Cobb de que la tasa de asesinatos ascendió muy drásticamente durante los años transcurridos entre el Terror y el Imperio. Aunque los asesinatos con frecuencia reflejaban tan sólo motivos locales (feudos familiares, *règlements de compte;* en la práctica, Cobb concede la imposibilidad de distinguir el asesinato político del no político) encontró que se correspondían más estrechamente con la temperatura política. De modo que Cobb interpreta el homicidio como una expresión de protesta política, un Contraterror, que contó con el respaldo de las comunidades que habían sido marginadas por los agentes del gobierno revolucionario en París –de ahí su relevancia para la mentalidad popular y para el descenso del movimiento popular–.

Cobb dispersa sus estadísticas de manera que resulta difícil evaluarlas, y tratar de encontrar una correspondencia entre ellas no demuestra nada, pues no usa una unidad de medida consistente. Por ejemplo, en lugar de decirle al lector cuántos asesinatos hubo cada año en el departamento del Ródano, presenta su información de la siguiente manera: en el año III (1794-1795), hubo cincuenta asesinatos en el departamento del Ródano y en el departamento de Loria; en el año IV, hubo veinte en el del Ródano y el Alto Loria; no tiene cifras para el año V; en el año VI sólo hubo cuatro en el del Ródano; y no tiene cifras para el año VII. La base numérica es trivial, la unidad geográfica nunca es la misma; y no hay estadísticas para dos de los cinco años bajo estudio. Sin embargo, el Ródano fue el área que Cobb investigó más ampliamente. Para otras regiones, sus estadísticas son aun más parcas; por lo general, abarcan uno o dos años y se refieren a inconsistentes combinaciones de departamentos.

Cobb no ofrece estadísticas para ningún período anterior al año III; sin embargo, afirma que la tasa de asesinatos del Contraterror (año III y siguientes) fue tan alta como la del Terror (año II) y más alta que la de los años no revolucionarios. La conclusión sólo se puede sustentar

por medio de estadísticas que cubran los períodos anteriores y posteriores a la Revolución, las cuales Cobb no ofrece. Él no da una idea de los límites externos de sus datos o de la representatividad de sus estadísticas. ¿Qué fracción desenterró del número total de asesinatos? ¿Cuál es la relación de estos asesinatos con la población de las áreas en estudio? ¿Cómo se miden en relación con alguna tasa estándar de asesinatos por cada mil personas en una extensa serie de años?

Cobb nunca plantea estas preguntas; pero mientras no las responda, sus conclusiones se deben tomar como hipótesis. Menosprecia el valor de las estadísticas, pero se apoya muchísimo en ellas, y en observaciones de tipo general sobre la incidencia, para darle sentido a una multitud de temas: prostitución, deserción, enfermedad, vagancia y todo tipo de formas de delito y violencia. En cada caso ve un salto cuantitativo después de termidor (27 de julio de 1794) y parece explicar ese incremento por el cambio en el clima político, interpretación que parece dudosa desde el comienzo y que es minada por Cobb al admitir que buena parte de sus evidencias provienen de apuntes que hizo *en passant* dos décadas antes, cuando buscaba información sobre los ejércitos revolucionarios. Esa investigación lo llevó a miles de expedientes heterogéneos y le hizo imposible producir estadísticas en serie, es decir, a partir de una fuente homogénea, capaz de ser cuantificada en unidades del mismo valor.

Esta despreocupación estadística ¿invalida las conclusiones de los dos libros más recientes de Cobb? Ciertamente no, porque en realidad le importa menos medir la tasa de violencia que entender la experiencia de ella. En una sección posterior al "marcador" de homicidios en *The Police and the People,* describe el aislamiento psicológico de los ex terroristas cuando la Reacción Termidoriana llegó al campo. Como una evocación imaginaria de la inclemencia de la vida en las aldeas es muy convincente, y compensaría un libro plagado de estadísticas erróneas. Lo mismo puede decirse de algunas maravillosas descripciones de ciertas actitudes populares hacia la comida y la "escasez", de la dignidad del hombre que puede decir que tiene "pan en la casa", y del lenguaje popular, al que los extremistas manipularon por medio del uso del humor negro y de la hipérbole escatológica ("Me comeré la cabeza de un burgués, con ajo"). Al abordar este tipo de temas, Cobb deja jugar su imaginación histórica y sus observaciones son convincentes debido a su dominio sobre el material. El problema está en cómo moverse más

allá de la evocación por medio de la anécdota y llevar la historia de las *mentalités* más allá del punto al que llegaron maestros como Lucien Febvre, quien asimismo combinaba una gran sensibilidad histórica con la erudición y el toque literario.

Los temas de la criminalidad y la mentalidad se ajustan de manera tan natural que sugieren una forma de resolver la antítesis entre la sociología y la historia de las *mentalités* presente en toda la obra de Cobb. Si en lugar de levantar barreras entre la historia y las ciencias sociales hubiera realizado algunas incursiones en territorio extranjero, Cobb habría dado con una rica literatura en espera de ser explotada. Cierta familiaridad con la criminología, por ejemplo, lo podría haber hecho cuestionar su tesis en cuanto a que la Revolución o la Contrarrevolución produjeron un incremento en el delito violento. Los criminalistas históricos han encontrado que fue al revés, tanto en el caso de 1871 como en el de 1789.[5] Asimismo, ellos han desarrollado técnicas para erradicar lo engañoso de las estadísticas.

Un vistazo a casi cualquier libro de texto de criminología[6] o incluso a revistas tan intocables como la *Revue française de sociologie* o *Annales* podría haber ayudado a Cobb a desenredar sus números sobre tasas de criminalidad y lo hubiera puesto en la ruta de las *Comptes généraux de l'administration de la justice criminelle,* cuyas páginas entregan estadísticas criminales que se remontan hasta 1825. Las *Comptes* han ofrecido material para la historia social desde la época de A. M. Guerry y Adolphe Quételet, tempranos maestros de la sociología, quienes vivieron los hechos que describe Cobb y estudiaron la criminalidad con una sofisticación estadística que hace ver como primitiva su obra.[7]

Desde luego que la criminología moderna no se puede aplicar indiscriminadamente al pasado debido a la irregularidad de las estadísti-

[5] André Davidovitch, "Criminalité et répression en France depuis un siècle (1851-1952)", en *Revue française de sociologie,* 1961, pp. 30-49, y Pierre Deyon, "Délinquance et répression dans le nord de la France au XVIII[e] siècle", en *Bulletin de la Société d'Histoire Moderne,* núm. 20, 1972, pp. 10-15.

[6] Por ejemplo, Leon Radizinowicz y Marvin E. Wolfgang (eds.), *Crime and Justice,* vol. 1: *The Criminal in Society,* Nueva York, Basic Books, 1971, y Hermann Manheim, *Comparative Criminology,* Boston, Houghton-Mifflin, 1965.

[7] A. M. Guerry, *Essai sur la statistique morale de la France,* París, 1833, y Adolphe Quételet, *Sur l'homme et le dévéloppement de ses facultés, ou Essai de physique sociale,* París, 1836.

cas criminales antes del siglo XIX. Pero la criminología puede sugerir aproximaciones, métodos y preguntas que acaso jamás se le ocurran al historiador que no adopta un enfoque sociológico. Le puede enseñar cómo medir la criminalidad de cara a la demografía, cómo clasificar factores tales como edad, oficio, sexo y geografía y cómo ser sensible a las actitudes (o *mentalités*) involucradas en las relaciones entre quienes infringen la ley y quienes la aplican. Pues el delito ofrece una imagen negativa de lo sagrado y un reflejo directo del tabú; y cuando se lo estudia a lo largo de períodos amplios, puede revelar desplazamientos en el sistema de valores de la sociedad. Los análisis de las sentencias muestran los momentos significativos desde lo sociológico en que los jueces dejan de aplicar las leyes que permanecen en los libros pero que han desaparecido de las costumbres.

Robert Mandrou desarrolló con éxito este acercamiento en su libro sobre la persecución de la brujería, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, y los diarios de la actualidad están llenos de casos análogos: juicios relativos al aborto, la homosexualidad y la obscenidad. De manera similar, los estudios sobre la incidencia de los delitos pueden poner al descubierto cambios en las actitudes y en los patrones de conducta. Así, Enrico Ferri postuló que, mientras las sociedades transitan hacia una etapa de desarrollo urbano y comercial, pasan de un patrón de criminalidad instintiva a un patrón de criminalidad calculada, del delito contra las personas a delitos contra la propiedad.[8] Aunque la "ley" de Ferri puede haber muerto a azotes, resultó útil para comparar sociedades tradicionales y modernas o rurales y urbanas. La tasa de delitos violentos (por ejemplo, el asesinato y el asalto criminal) tiende a ser mucho más alta en aldeas arcaicas agrarias, donde las normas comunales regulan la conducta, salvo en sus momentos impetuosos más explosivos, en tanto que el delito económico (hurto y fraude) predomina en las ciudades modernas, donde individuos desarraigados, orientados hacia el dinero, luchan de manera anónima por hacerse ricos o sólo por sobrevivir.

Este cambio de una criminalidad pasional a una comercial se dio al parecer en todo Occidente al comienzo de su etapa moderna (la ac-

[8] Enrico Ferri, *La Sociologie criminelle*, 3ª ed., París, 1893, cap. 2 [trad. esp.: *Sociología criminal*, trad. de Antonio Soto y Hernández, Pamplona, Analecta, col. de Derecho, serie Derecho Penal, 2005].

tual oleada de atracos representa un cambio en la marea), y lo mismo el ascenso del bajo mundo, a pesar de la subcultura del crimen organizado (mítica en su mayoría) que rodeó a Robin Hood y a Cartouche. Cobb trata el delito rural, el urbano y el organizado como expresiones de la misma mentalidad desviada; pero la criminología sugiere que los asesinos de tridente, los ladrones de tiendas de ciudad y los *mafiosi* pertenecen a especies diferentes.

Tales diferencias sólo pueden emerger por medio del análisis comparativo, otro género que no le gusta a Cobb y que le podría haber ayudado a colocar su material en perspectiva. ¿Sus cuatro asesinatos en el departamento del Ródano durante el año IV representan un alto nivel de violencia? Asumiendo que el Ródano tuviera una población de aproximadamente 200 mil, su tasa de asesinatos era de dos por cada 100 mil, que es como la de la Francia actual. De modo que las inmediaciones de Lyon, área a la que Cobb describe como una gigantesca cámara de horrores, podría haber pasado a una fase de criminalidad más bien exenta de sangre para 1789, y la inclinación de Cobb por la anécdota violenta tal vez lo haya hecho representar la realidad erróneamente. Los obscenos asesinatos rituales en las regiones más remotas que él estudia sugieren un patrón más primitivo, como el de Colombia, Burma o Indonesia en la actualidad.[9]

Las comparaciones entre culturas en una escala global acaso tengan poco valor práctico, pero Cobb podía haber comparado sus hallazgos con los de otros historiadores que estudian la criminalidad de Francia durante el siglo XVIII. Sus equipos han estado trabajando laboriosamente con los archivos en Lille, Caen, Burdeos, Toulouse, Aix y París; y ya han dado resultados significativos, como se puede apreciar en los informes de la obra en proceso que han publicado los grupos que trabajan con François Billacois en París y con Pierre Deyon en Lille.[10]

El grupo de París encontró que el hurto representó el 87% de los delitos reportados de 1755 a 1785, un número que coloca a la ciudad de París de antes de la Revolución en una misma categoría con las me-

[9] En 1960, Colombia tenía, según se informó, 34 asesinatos por cada 100 mil habitantes; Estados Unidos, 4,5 y Francia, 1,7: Marvin E. Wolfgang y Franco Ferracuti, *The Subculture of Violence*, Londres, Tavistock, 1967.

[10] A. Abbiatecci *et al.*, *Crimes et criminalité en France...*, *op. cit.*, pp. 187-261, y Pierre Deyon, "Délinquance et répression...", *op. cit.*

trópolis de la Europa moderna (el 99% de los delitos en París en la década de 1970 fueron hurtos), en contraste con las aldeas francesas del siglo XVIII, en las que el hurto representaba sólo un tercio o poco más o menos de los delitos registrados. La tasa de homicidios era baja (uno por cada 100 mil aproximadamente), y todas las evidencias sugieren que el submundo criminal todavía no existía. Si incluso se aceptara una gran discrepancia entre el delito real y el que se denuncia, la capital de la Revolución se ve como un refugio de no violencia para cualquiera que viva en Nueva York en el último cuarto del siglo XX.

Pero para los delincuentes era un infierno, pues la mayoría robaba para vivir. El análisis de los orígenes, los oficios, los domicilios y los estatus de las familias de los delincuentes muestra que ellos pertenecían a la miserable "población flotante" de Francia, la cual vivía en el camino entre los trabajos temporales y permanecía en escuálidas posadas. Estos "delincuentes" eran víctimas de la pobreza; sus propias víctimas con frecuencia eran también semiindigentes, y sus opresores mostraban una actitud dominante: proteger la propiedad. Los jueces en las cortes criminales de París a lo largo de la etapa de la Ilustración hacían ahorcar y torturar a los ladrones, pero se mostraban indulgentes ante los delitos que les parecían menos amenazadores: los asaltos criminales, la violación y el adulterio.

El mismo patrón emerge de la investigación que los historiadores han realizado en Lille. Muestra que la violencia criminal descendió dramáticamente durante toda la década revolucionaria y que la tasa de delitos contra las personas bajó a lo largo del siglo XVIII, mientras que se incrementaron los delitos contra la propiedad. Los jueces dejaron de imponer castigos por sacrilegios, mostraron mayor indulgencia hacia la inmoralidad privada, usaron menos la tortura –aunque la siguieron empleando en contra de los ladrones, si eran pobres y mal nacidos–, pero reprimieron los pequeños hurtos con gran severidad, mayor en el caso de sirvientes, pordioseros y trabajadores. La justicia criminal, tal como se la practicaba en París y en Lille, abandonó la defensa de los valores tradicionales y se volvió esencialmente un esfuerzo por proteger la propiedad en contra de los no propietarios.

Esa última categoría de la pobreza no incluía a los *sans-culottes* parisinos. Éstos tenían trabajos regulares, direcciones fijas, familias y pan en la casa, aun cuando no siempre fuera suficiente para tenerles colmado el estómago. La población criminal era más densa en el cen-

tro mismo de París, donde se ubicaban las posadas más baratas, no en los *faubourgs* que proveían a los *sans-culottes*. Por tanto, parece que la violencia criminal y la violencia revolucionaria no estaban relacionadas, que la toma de la Bastilla y los impulsos por robar monederos tuvieron poco en común, y que, hasta vista desde "abajo", la Revolución ocurrió por encima de las cabezas de los criminales comunes y corrientes de Francia.

Por tanto, la criminología histórica ha revelado realidades de la conducta y de la psicología a las que no podría haber llegado el método de Cobb. El punto no es que Cobb estuviera equivocado –su tipo de historia es demasiado subjetiva para clasificarse como correcta o equivocada–, sino que su impresionismo histórico no conduce a ninguna parte. La comparación de su obra sobre criminalidad con la de los científicos sociales sugiere que la historia de las *mentalités* se debe aliar con la sociología, no enfrentarla a muerte.

Muerte

El estudio de la muerte misma ilustra el mismo punto. La muerte es un tema que ha ocupado a los sociólogos, antropólogos, poetas y sepultureros, pero no a los historiadores. A pesar de que a lo largo del tiempo ha seguido inexorablemente a la vida, los historiadores han asumido que la muerte no tiene historia. Por lo general, prefieren los hechos dramáticos a las grandes constantes de la condición humana: nacimiento, infancia, matrimonio, vejez y muerte. Sin embargo, tales constantes han cambiado, por lento o imperceptible que eso haya sido. Considérese el contraste entre el arte medieval de morir y la manera de morir en Estados Unidos. En la Edad Media, el agonizante jugaba un papel central en un drama sobrenatural. Montaba y organizaba su muerte según un rito preestablecido, consciente del hecho de que había llegado al momento culminante de su vida, que el cielo y el infierno estaban en la balanza y que podía salvar su alma realizando una "buena muerte". *L'Art de bien mourir,* el *Ars Moriendi,* se convirtió en uno de los temas más populares y difundidos de la literatura y la iconografía en el siglo XV.

El *Ars Moriendi* muestra a un hombre en su lecho de muerte rodeado de santos y demonios que luchan por apoderarse de su alma. Los

demonios recrean los pecados del agonizante y lo reclaman para el infierno. Si resiste la tentación del orgullo y la desesperación, y si se arrepiente sinceramente, muere bien. Con sus manos en cruz, el rostro vuelto al oriente hacia Jerusalén, la cara mirando al cielo, emite su alma en el último suspiro. El alma le sale por la boca, con la apariencia de un recién nacido, y un ángel la conduce hacia el cielo. El espectáculo revela la idea medieval de la realidad, un compuesto cosmológico de lo elevado y lo bajo, en el que los objetos comunes y corrientes están cargados de significado trascendental.

El hombre medieval y del principio de la modernidad tenía horror a la muerte repentina, pues lo podía privar de su parte en el crítico momento metafísico. En casos peligrosos, la primera obligación de un médico era conseguir un sacerdote. Por solemne juramento, él debía advertir a sus pacientes si la muerte parecía ser incluso una posibilidad remota, pues necesitaban tiempo para prepararse para ella, para enfrentarla según la ceremonia tradicional, en el lecho. La escena del lecho de muerte sucedía en público. Los sacerdotes, los médicos, la familia, los amigos, hasta los que pasaban por ahí abarrotaban la habitación del agonizante. En una "buena muerte", ponía en orden su vida, llamaba a sus enemigos y los perdonaba, bendecía a sus hijos, se arrepentía de sus pecados y recibía los últimos sacramentos. Aunque variaba según su estatus y su tiempo, su testamento regulaba el entierro y el duelo en elaborados detalles, especificando la composición del cortejo, el número de velas que había que llevar, el carácter del entierro y el número de misas que había que celebrar para la salvación de su alma. Tras un período preestablecido de retiro de la sociedad con una vestimenta preestablecida, los afligidos miembros de su familia retomaban nuevamente la vida, fortalecidos para sus propios encuentros con la muerte.

La "buena muerte" representaba lo que Huizinga llamó una "idea cultural", no algo real, pues en la época de la Muerte Negra la gente moría miserable y disolutamente. En tiempos de hambruna, los cadáveres aparecían con pasto en la boca. En tiempos de peste, con frecuencia se abandonaba a los agonizantes y sus cadáveres se apilaban y se quemaban o se arrojaban sin ceremonia a las fosas comunes. En todo momento, la muerte era familiar y omnipresente; era incluso objeto de bromas y de comentarios sociales, como en la literatura popular sobre la Danza de la Muerte. En Europa hace trescientos años,

seiscientos años, las ejecuciones públicas eran deportes con espectadores; los niños encontraban vagabundos muertos en las parvas de heno (*croquants*), y los cementerios servían de punto de encuentro para jugar a las cartas, llevar a pacer el ganado, vender bienes, beber, bailar y fornicar.

En lugar de presidir su propia muerte, el hombre moderno es "despojado" de ella, para emplear la expresión de Philippe Ariès. Aproximadamente el 80% de las muertes en Estados Unidos hoy ocurren en hospitales y en "residencias" para ancianos. La mayoría de los estadounidenses mueren en aislamiento, rodeados de desconocidos y de técnicos médicos en vez de familiares. El sacerdote fue reemplazado por el médico, cuya formación no lo provee de la manera de satisfacer las necesidades psicológicas del agonizante y quien oculta la muerte al paciente. Por tanto, este último accede a la muerte sin saberlo; lejos de verse expuesto a cualquier realidad última, muere como si la muerte fuera tan sólo el último descenso en el gráfico de registro de la temperatura.

La inhumanidad de este positivismo sin dolor ha generado un amplio debate y una copiosa literatura en la medicina, la psicología y la sociología. Los hospitales y las escuelas de medicina modificaron sus prácticas recientemente. Pero el problema va más allá de la administración de un hospital. Como lo han mostrado Herman Feifel, Robert Fulton, W. Loyd Warner, Avery Weisman y otros científicos sociales, esto toca un tabú profundamente arraigado en la cultura de Estados Unidos.

El arte y la literatura de la alta Edad Media versaban sobre los gusanos, la suciedad y la descomposición de los cadáveres. Asimismo, el arte barroco enfatizó la muerte con un espíritu de realismo macabro. Los cementerios del siglo XIX proclamaron su función con una profusión que James S. Curl caracterizó como "la celebración victoriana de la muerte". Pero el arte estadounidense de las pompas fúnebres pinta a los muertos para que parezcan con vida, encerrándolos en ataúdes herméticos y haciéndolos desaparecer en cementerios disfrazados de jardines. Los estadounidenses se refugian en eufemismos: "irse", "caso terminal", "malignidad".

Asimismo, desritualizan la muerte. Sus deudos ya no se diferencian de los demás por su vestimenta negra o apartándose de las funciones sociales durante un tiempo preciso. Los velorios están casi extintos; muchas familias afligidas desalientan el gesto ritual de enviar flores, pi-

diéndoles en cambio a los amigos que realicen donaciones de caridad. Con frecuencia, los niños no asisten a los funerales de los familiares cercanos y sus padres eluden hablar de la muerte (aunque no de sexo) con ellos. El código de conducta en los funerales prescribe la supresión de la pena. Las viudas presidenciales establecieron el patrón de no "quebrarse": la antítesis de un ideal anterior, que hacía obligatorio el llanto. El extremo en el represivo tratamiento sin ceremonia de la muerte parecen haberlo alcanzado las clases profesionales en Inglaterra, un caso de vacío ritual que Geoffrey Gorer documentó conmovedoramente en *Death, Grief, and Mourning in Contemporary Britain*. Gorer lamenta la desparición de los ritos para expresar dolor y consolar a los que sufren. La "manera estadounidense de morir" fue también fuertemente condenada por Jessica Mitford, quien sostiene que los intereses comerciales se han hecho cargo de la expresión del dolor en Estados Unidos y que la explotan para su propio provecho. En ambos países, la muerte se transformó en lo opuesto a lo que era hace quinientos años.[11]

¿Cómo se dio esta transformación? Philippe Ariès, el magistral historiador social que escribió *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen,* fue uno de los primeros en reconocerlo, e intentó trazar sus etapas en su libro *Historia de la muerte en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*.[12] Ariès sostiene que la visión tradicional de la muerte se apoderó de la mente de los hombres durante el milenio posterior a la caída del Imperio Romano. Los hombres de principios de la Edad Media veían la muerte como un destino colectivo, ordinario, inevitable, y no particularmente temible, pues abarcaba a todos los cristianos, como un gran sueño, hasta que despertaran en el paraíso con la segunda venida de Cristo. Entre 1000 y 1250, en esta actitud se desplazó el énfasis de lo colectivo a lo individual, y desde finales de la Edad Media hasta fines del siglo XVIII, la muerte sirvió fundamentalmente para hacer más intensa la propia idea del yo. Se convirtió en el

[11] Jessica Mitford, *The American Way of Death,* Nueva York, Simon & Schuster, 1963 [trad. esp.: *Muerte a la americana. El negocio de la pompa fúnebre en Estados Unidos,* trad. de Ana Mata, Madrid, Global Rythm Press, col. Poliritmos, 2008], y Geoffrey Gorer, *Death, Grief, and Mourning in Contemporary Britain,* Londres, Cresset Press, 1965.

[12] Philippe Ariès, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life,* Nueva York, Randome House, 1965 [trad. esp.: *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen,* Madrid, Taurus, 1987], y *Western Attitudes Toward Death: From the Middle Ages to the Present,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974.

momento supremo en el viaje personal hacia la salvación. Pero si se la manejaba mal, la muerte podía conducir a la condena, como dejaba en claro el *Ars Moriendi*. La muerte, por tanto, se volvió más dramática, pero siguió siendo esencialmente la misma –una presencia familiar, la cual actuaba abiertamente en medio de la vida–, y los mismos rituales bastaron para lidiar con ella. Los hombres procuraban morir la "buena muerte", en sus lechos y en público, decididos, arrepentidos y fortalecidos por el sacramento para la eventual elevación a la corte celestial.

Para el siglo XIX, este ritual se cargó de un nuevo sentido de afecto. La muerte significaba fundamentalmente la separación de los seres amados. En lugar de parecer ordinaria, se convirtió en una ruptura catastrófica con lo conocido y lo familiar, pues la familia que se hacía cargo de ella a fin de cuentas no se encontraba a la altura del peso de la pena. La muerte sumergía al deudo en un aterrador ámbito de irracionalidad, una experiencia que evocaron los mórbidos temas en la literatura romántica y la emotividad dionisíaca de la escultura funeraria decimonónica. A mediados del siglo XX, los occidentales trataron de evitar el paroxismo de la pena proscribiendo la muerte. Primero en Estados Unidos, luego en Inglaterra, en el norte de Europa y ahora en los países latinos, han abandonado el ritual tradicional, ocultando la muerte al agonizante y transfiriéndola de la familia al hospital, donde el "paciente" abandonado sale imperceptiblemente de esta vida por etapas, y donde su momento terminal resulta un tecnicismo en lugar de un acto dramático que él dirige.

Es una historia impresionante, narrada con la agudeza y la maestría características de la obra de Ariès; ¿pero es cierta? Las reglas de la evidencia en este tipo de historia –el estudio del cambio en las actitudes o *mentalités*– siguen siendo vagas. Los cambios en la visión del mundo ocurren normalmente a un paso glacial, sin señales de los acontecimientos y sin puntos de inflexión visibles. El tema de esta historia no se puede abordar igual que las batallas, las victorias electorales y las fluctuaciones en el mercado de valores que puntúan con tal precisión *l'histoire événementielle*. Las *mentalités* se deben estudiar en largos períodos de tiempo, y Ariès produce todas estas formulaciones en la primera frase de su libro, como si fuera un embajador de la Escuela de Historia de los *Annales* que presenta sus credenciales en la Johns Hopkins University, que lo ha invitado a informar sobre su trabajo en una serie de conferencias.

Según Ariès, existen cuatro etapas en las actitudes occidentales ante la muerte: la tradicional muerte "domesticada" del primer milenio del cristianismo; la muerte más personal de los siguientes 750 años; la obsesión con "tu muerte" orientada hacia la familia, que prevaleció desde fines del siglo XVIII hasta comienzos del siglo XX, y la "muerte prohibida" de los últimos treinta años. Muy formal y muy francés, tal vez, sólo que Ariès tiene la ventaja de mostrar cómo es que la mutación cultural puede ocurrir en diferentes ritmos. Las actitudes occidentales giraron y cambiaron a un ritmo acelerado hasta que se salieron de control en la era contemporánea, a la que Ariès caracteriza enérgicamente como una época de una "brutal revolución en las ideas y los sentimientos tradicionales".

Al discutir el siglo XX, Ariès argumenta desde una posición de fuerza, pues se puede respaldar en el trabajo de científicos sociales como Gorer, quien fue el primero en exponer la desritualización y la negación en los esfuerzos contemporáneos por lidiar con la muerte. Ariès podría haber llevado más lejos su argumentación si se hubiera apoyado más en la creciente literatura sobre la psicología de la muerte, la sociología de la muerte y la "tanatología".[13] Al analizar las actitudes más antiguas ante la muerte, Ariès tiene menos en qué basarse pero mucho más para aportar, pues ha trazado el mapa de una zona desconocida de la conciencia humana tal y como se desarrolló a lo largo del tiempo. La audacia de la empresa es admirable, aun cuando su relación con la realidad no sea mayor que la de la cartografía de Americo Vespucio. Gorer pudo estudiar las actitudes británicas contemporáneas por medio de muestreos, cuestionarios y entrevistas de carácter científico. Ariès tuvo que reunir los fragmentos que logró encontrar, hurgando en la arqueología, la semántica, la literatura, el derecho y la iconografía.

Por fascinante que sea la evidencia, su heterogeneidad y su escasez debilitan inevitablemente la argumentación. Por ejemplo, Ariès afirma que la visión del hombre del Juicio Final cambió significativamente

[13] Esta literatura es tan enorme que resulta sintomática de la actual crisis en el tratamiento de la muerte. Pueden encontrarse ejemplos en tres antologías: Herman Feifel (ed.), *The Meaning of Death*, Nueva York, McGraw-Hill, 1959; Robert Fulton (ed.), *Death and Identity*, Nueva York, Wiley, 1965, y Hendrik Ruitenbeek (ed.), *Death: Interpretations*, Nueva York, Delacorte, 1969.

entre los siglos VII y XV, y para demostrarlo se remite a una tumba del siglo VII, a media docena de tímpanos pertenecientes a catedrales de los siglos XII y XIII, a un himno del siglo XIII y a un fresco del siglo XV. El lector queda a cargo de imaginar los contraejemplos del arte de esos ocho siglos, que pasan a toda velocidad en cuatro páginas.

Como evidencia de la manera en la que la muerte se individualizó entre los siglos XIII y XVIII, Ariès enfatiza la importancia de la donación de placas en las iglesias y cita un ejemplo, de 1703. Para documentar el carácter público del rito medieval del lecho de muerte, cita una fuente de finales del siglo XVIII. Avanza despreocupadamente a grandes trancos, atravesando continentes y siglos, y lleva al lector sin ningún esfuerzo de la Mesa Redonda del Rey Arturo a la *mir* de Tolstói y al país dorado de Mark Twain. Pasar por las fuentes en cámara rápida puede ser menos ilegítimo de lo que parece, pues en todo Occidente hubo vestigios de las viejas costumbres que sobrevivieron hasta bien avanzado el período moderno. Pero sin una evidencia firme de que las costumbres hayan florecido antes, no se puede saber si su posterior existencia fue realmente un vestigio. La historia a largo plazo no se ha ganado una exención del requisito de la documentación rigurosa.

La dificultad es mayúscula en la investigación dirigida sobre las masas, las cuales vivieron y murieron sin dejar ninguna huella de su concepción de la vida y de la muerte. Por lo general, Ariès elude este problema al restringir su discusión a la alta cultura y a las clases más altas. Cuando expone actitudes medievales tempranas, acude a *El cantar de Roldán*. Al llegar al siglo XIX, cita a Lamartine y a las Brontë. Usa constantemente la historia del arte, pero normalmente se limita al arte de la elite.

La excepción más importante a esta tendencia y la parte más original del libro aparecen en la discusión de las costumbres funerarias y el diseño de los cementerios. Ariès sostiene que los primeros entierros cristianos revirtieron la práctica de los patricios romanos, que eran sepultados en mausoleos individuales en las afueras de las ciudades. Los primeros cristianos tenían una fe casi mágica en la eficacia de las sepulturas cercanas a los restos de los santos, y, por lo tanto, favorecieron los entierros en las iglesias localizadas en el centro de las ciudades. Durante un milenio, estos entierros fueron esencialmente colectivos. Los ricos y los de buena cuna eran depositados bajo las losas del suelo de la iglesia; la gente común, en las zanjas del atrio. Al llenarse estos

lugares, los huesos se transferían a osarios comunes, en donde se apilaban y exhibían con macabra maestría. Al mismo tiempo, ganado, niños, tenderos y rufianes brotaban de los cementerios.

La interpretación promiscua de la muerte y la vida fue algo natural para los europeos hasta finales del siglo XVIII, cuando los funcionarios ilustrados franceses la consideraron insana e indecorosa, prohibieron los entierros en las iglesias y mudaron los cementerios fuera de los límites de la ciudad. Para entonces, hasta la gente llana empezaba a ser sepultada en fosas individuales. La tumba individual, rematada por una piedra con una inscripción biográfica, llegó a verse como un lugar inviolable en el siglo XIX. Las familias la visitaban para honrar a sus muertos en privado y en días de guardar como el Día de Todos los Santos. Apareció un verdadero nuevo culto a la muerte, sobre todo en la Europa latina, donde los mausoleos y la estatuaria elaborados transformaron la apariencia de los cementerios. Luego, de pronto, durante la primera mitad del siglo XX, se invirtió esta tendencia. Hoy en día, casi todos los muertos en Inglaterra son cremados y, por tanto, no dejan detrás un testimonio físico de su existencia; sus deudos rara vez colocan placas o inscriben algo en los "Libros de Recuerdos" que ofrecen los crematorios.

Por tanto, las costumbres funerarias ilustran el argumento de Ariès según el cual el hombre oocidental primero concibió la muerte como el destino familiar, colectivo, de todos los cristianos, posteriormente la vio como el momento supremo de una biografía, luego la infundió de afecto familiar y, finalmente, trató de negarla por completo. La resistencia a la cremación, las "casas" funerarias ceremoniales y los elaborados cementerios contemporáneos de Estados Unidos no caben en este esquema; y Ariès no explica por qué la desritualización tiene que ser tan silenciosa aquí, donde supuestamente empezó la "revolución", antes que en Inglaterra, donde ha asumido su forma más extrema. Pero Ariès pone al descubierto algunos aspectos fascinantes y desconocidos de la cultura occidental.

Sin embargo, a lo largo de su obra, Ariès trata de entender la mentalidad popular por medio del análisis de la alta cultura, un método dudoso, en particular cuando se aplica a la historia relativamente reciente. En la Edad Media, es verdad, la elite y la cultura popular no se habían apartado. El hombre común y corriente cincelaba su cosmología en su iglesia, donde historiadores del arte como Erwin Panofsky la

han podido descifrar. Millard Meiss, en *Painting in Florence and Siena After the Black Death,* ha relacionado las tendencias estilísticas en el arte toscano con una crisis general al final de la civilización medieval, una crisis en la que la Muerte Negra desempeñó un papel crucial. Huizinga discutió la misma crisis en *El otoño de la Edad Media*, una obra maestra que se inspiró en la pintura de los Van Eyck. Alberto Tenenti trató, con menos fortuna, de asomarse a la visión del mundo por medio del arte del Renacimiento en *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento* y *La Vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle*. Y los historiadores de la literatura medieval y renacentista –Jean Rousset y Theodore Spencer, por ejemplo– han explorado las conexiones entre la alta cultura y las actitudes generales hacia la muerte. Este acercamiento demostró ser especialmente útil en el estudio de los géneros como la tragedia isabelina y de obras específicas, como *Faerie Queene,* la cual, como lo expone Katherine Doller, contiene motivos derivados del popular *Ars Moriendi*.

De manera que Ariès puede recurrir a una rica tradición académica, y lo hace con imaginación y erudición. Resulta lamentable que se apoye tanto en Tenenti, cuando pudo haber usado los estudios más completos sobre *Ars Moriendi* de Mary Catharine O'Connor y Nancy Lee Beaty. Tampoco usa mucho otro género popular, la Danza de la Muerte, estudiado por J. M. Clark y otros. Pero no se le puede reprochar que no haya incorporado la historia cultural tradicional en su *histoire des mentalités*. La falta más bien está en que Ariès no llega a cuestionar las conexiones entre el arte y los que no podían expresarse. ¿Cuándo o hasta qué punto la alta cultura se separó de las clases bajas? Ese problema puede ser crucial para la historia de las actitudes populares, pero Ariès rara vez menciona a las clases.

Gorer encontró diferencias notables en la manera en que las distintas clases responden a la muerte en la Inglaterra actual. Por ejemplo, descubrió que el aislamiento del agonizante se vuelve mucho mayor a medida que se asciende en la escala social (los miembros de la familia estuvieron presentes en una de cada tres muertes en los casos de la clase trabajadora y en una de cada ocho entre las clases media alta y de profesionales). La gente de la clase trabajadora parecía mucho más familiarizada con la muerte y menos temerosa ante ella, y tendían a conservar durante más tiempo costumbres muy antiguas (en cuatro quintas partes de las casas de la clase obrera se bajaban las cor-

tinas tras una muerte en la familia; se bajaban en dos tercios de las casas de clase media; y, al parecer, las clases media alta y de profesionales abandonaron esta práctica por completo). El significado cultural de la muerte pudo haber variado mucho entre diferentes grupos sociales y entre ellos pudo haberse desarrollado con patrones muy distintos. Ariès ignora tales matices y se concentra en el patrón general de Occidente, asumiendo que aquí existió uno y que se puede conocer por medio del estudio de la elite.

Esos supuestos, aunque no están probados, pueden ser válidos, y Ariès bien pudo haber triunfado en la tarea monumental de trazar el perfil general de las actitudes cambiantes de Occidente hacia la muerte. ¿Cómo es que las explica entonces? Su explicación es implícita y se deriva de su anterior estudio sobre la infancia y la familia. En el milenio de la muerte domesticada, sostiene Ariès, los hombres y las mujeres se veían absorbidos casi de inmediato en la colectividad sin pasar por una etapa de infancia claramente definida y sin desarrollar fuertes vínculos con sus familias. Hacia el final del siglo XVIII, la familia ya se había hecho cargo de la socialización del niño, y la misma infancia se percibió por primera vez como una fase crucial en el desarrollo de una persona. En respuesta a un nuevo patrón demográfico que hacía que la infancia y el matrimonio fueran menos vulnerables a la mortalidad, la familia se convirtió en la institución dominante en la sociedad: de ahí el culto a la muerte del siglo XIX. Lejos de estar en decadencia, como algunos sostienen, la familia es hoy el foco de los afectos. Por lo tanto, una muerte en la familia deja al hombre moderno paralizado por la pena, pues ha invertido poco emocionalmente en otras instituciones, y no tiene más que los restos vacíos del ritual tradicional y la religiosidad para ayudarlo a superar su aflicción.

El argumento habría parecido convincente si Ariès hubiera demostrado su tesis en *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, un libro brillante pero que hace depender la historia de la infancia del delgado hilo de la historia de la educación, en especial de la educación secundaria y superior. Como pocos niños tenían una educación formal antes del período moderno, parece poco probable que las instituciones educativas tuvieran un gran efecto en las actitudes generales hacia la infancia. Pero todos los niños tenían familias. Contra lo que afirma Ariès, ni una sola evidencia señala que la familia no se hiciera cargo de la socialización de los niños en todo momento en Europa occidental y,

para el caso, en todas las demás sociedades.[14] Es probable que la cohesión de la familia haya variado considerablemente a lo largo de la historia de Occidente y acaso hoy sea más fuerte que nunca; pero puede haber sido sumamente fuerte en la Edad Media. Al construir una interpretación insustancial de la evolución de las actitudes hacia la muerte sobre una interpretación insustancial de la evolución de la familia, Ariés apiló sus hipótesis de manera tan precaria que podrían derrumbarse.

A fin de cuentas, Ariès, al igual que Cobb, se apoya en el impresionismo histórico para darle cohesión a su argumento, y, como en el caso de Cobb, la debilidad de ese método puede apreciarse al comparar su análisis con el de un estudio sociológico sobre el mismo tema: *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle,* de Michel Vovelle.

La comparación puede ser injusta porque los textos de Ariès y de Vovelle pertenecen a diferentes géneros históricos. Ariès produjo un ensayo, una obra en un género que le ofrece al historiador la oportunidad de correr riesgos, de enfrentar temas relevantes y de hacer grandes preguntas sin sentirse obligado a demostrar nada. Como ensayista, Ariès fue capaz de sobrevolar más de dos milenios en cien páginas. Aun cuando no haya logrado bocetar correctamente la topografía de su tema, enriqueció la historia con un arsenal de hipótesis originales. Vovelle fue al extremo opuesto en la escritura de la historia. Cavó hondo un pequeño rincón de la historia de la muerte, pasó cuidadosamente el material por un tamiz, y surgió con una obra de oro puro.

Vovelle descubrió una manera de saber cómo las personas comunes y corrientes concebían la muerte en la Provenza del siglo XVIII. El trabajo de Gabriel Le Bras y de otros sociólogos de la religión lo convencieron de que, por medio del análisis cuantitativo de la conducta religiosa, era posible reconstruir la religión tal como realmente la experimentaron los que no podían expresarse. Un patrón de acción (*geste*) revelaría un patrón de actitudes. Pero ¿de dónde se puede obtener información sistemática sobre la religiosidad en el pasado? Vovelle la encontró en uno de los tipos de documentos más antiguos y menos explotados: los testamentos, casi 19 mil de ellos. Lejos de ser imperso-

[14] Parece extraño que Ariès ignore este punto crucial, que ha sido central en la literatura antropológica desde hace tiempo. Véase G. P. Murdock, *Social Structure,* Nueva York, 1949; reimp.: The Free Press, 1965.

nales y legalistas como lo son hoy en día, los testamentos del siglo XVIII ofrecen un inventario del mundo mental del testador. La mayoría de ellos fueron dictados a notarios y, por lo tanto, ofrecen un reflejo distorsionado de ese mundo, pero los notarios resultaron ser diversos y flexibles en su escritura. Incluso sus expresiones estilizadas resultan reveladoras porque desarrollaron un patrón significativo e indican un patrón de conducta entre los testadores. Mediante el estudio de un enorme número de testamentos provenzales correspondientes a un período de cien años, y sometiendo sus datos y métodos a la crítica a cada paso, Vovelle encontró que el concepto de la muerte y el ritual que la rodea cambiaron casi tan radicalmente en el siglo XVIII como Ariés sostiene que cambiaron en el XX.

Al final del siglo XVII y principios del XVIII, los testadores se describían sistemáticamente a sí mismos como adherentes de la santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, preparados para conocer a su Creador, el Dios Creador, y a Jesucristo, Su Hijo, gracias a cuya muerte y pasión tenían la esperanza de ser perdonados por sus pecados y unirse a los santos y a los ángeles en la Corte Celestial del Paraíso. Habiendo hecho la señal de la cruz en el nombre del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, los testadores invocaban legiones de intercesores espirituales: el primero y más importante, la gloriosa Virgen María; luego, el ángel de la guarda y los santos patronos del testador, y por último una procesión de otros, en especial san Miguel, quien sostendrá la balanza en el Juicio Final, y san José, patrono de la "buena muerte". Estos testamentos estaban hechos explícitamente, como decían, "con el pensamiento de la muerte": una ocasión inevitable, solemne y cristiana. Para la década de 1780, la mayoría de los testamentos provenzales redujeron la fórmula tradicional a una sola cláusula: "Habiendo recomendado su alma a Dios". Desaparecieron la Virgen María y los santos intercesores, la Corte Celestial se vació de ángeles. El propio Cristo pasó a segundo plano, mientras que el Dios Padre a veces asumía la forma de la "Divina Providencia". Muchos testamentos ya se habían secularizado por completo y algunos describían la muerte como el "indispensable tributo que debemos a la Naturaleza".

Claro que el cambio en las expresiones se podría atribuir a un cambio en las convenciones jurídicas. Tal vez el testamento se había convertido en un instrumento laico para la transferencia de propiedad en lugar de ofrecer una salida para el sentimiento religioso; pero continuaba

regulando los ritos mortuorios y su evolución muestra que el *geste* religioso siguió el mismo patrón que las fórmulas legales. Los funerales eran ceremonias elaboradas al comienzo del siglo XVIII, sobre todo, aunque no exclusivamente, entre los ricos y los de buena cuna.Una larga procesión escoltaba al féretro de la casa de los deudos a la iglesia, recorriendo la ciudad según un circuito preestablecido. Trece mendigos portaban en una mano antorchas con el escudo de armas o las iniciales del muerto y, en la otra, un obsequio ceremonial de tela que habían recibido de él. Sacerdotes y monjas en vestimenta ceremonial, rectores de hospitales, contingentes de huérfanos y pobres y miembros de confraternidades religiosas desfilaban con antorchas y velas, las cuales llenaban las calles de luz. Las campanas doblaban por doquier y todos sabían por quién, pues la muerte suponía despliegue, la ostentación del estatus por parte de una colectividad, la cual usaba la ceremonia para expresar su propio orden y el lugar que el muerto ocupaba en él. Tras un servicio religioso, cuya complejidad variaba según la "condición" (rango) del difunto, se distribuían limosnas entre los mendigos en la puerta de la iglesia y se sepultaba el cuerpo (en una capilla familiar o en un monasterio en el caso de los nobles; bajo el suelo de la iglesia, en el de los ciudadanos importantes; en el camposanto, si se trataba de gente común y corriente). El testador regulaba todos estos detalles en su testamento, hasta el número de velas, y esperaba acrecentar sus oportunidades de llegar al cielo y de atenuar su penitencia en el purgatorio por medio de obsequios a los pobres, quienes rezarían por su alma, y por medio del pago de cientos o de miles de misas que debían celebrarse por él en ocasiones específicas, a veces a perpetuidad.

Para 1789, el funeral barroco casi se había extinguido en Provenza. En Marsella, las peticiones de procesiones bajaron cuatro veces (del 20% al 5% de los testamentos en las muestras, donde dos terceras partes de los testadores provenían de las clases media y baja), y fueron suplantadas por la tendencia opuesta: peticiones de "simplicidad" y de entierros "sin pompa" (del 0% al 7%). Las procesiones, las antorchas y las campanas casi habían desaparecido. Los pobres habían dejado de representar una parte especial porque sus oraciones ya no se consideraban útiles para las almas en el purgatorio; y la pobreza era tratada cada vez más como un mal económico antes que como una condición espiritual. Expulsados de las puertas de los templos y encerrados en asilos de caridad, los mendigos vagabundos ahora recibían limosnas,

gracias a legados realizados con un espíritu de humanismo secular más que por caridad cristiana. Las referencias a las confraternidades penitenciales disminuyeron considerablemente. Asimismo, mermó el porcentaje de clérigos mencionados en los testamentos; y con mucha frecuencia eran más viejos y del clero secular más que del regular. En lugar de pedir que se los enterrara al estilo antiguo, "según su condición", los testadores dejaron a sus herederos los arreglos del sepelio. (En Marsella, los testamentos que expresaban indiferencia sobre el lugar del entierro aumentaron del 15% al 75% hasta 1776, cuando el rey prohibió los entierros en las iglesias.) Sobre todo, los provenzales abandonaron la creencia en que las misas eran indispensables para el reposo de sus almas. Entre los notables de las clases medias y altas por toda la provincia, las solicitudes de misas bajaron del 80% al 50%, y el promedio de misas solicitadas cayó de 400 a 100. El descenso fue todavía más alto en otros grupos: del 60% al 20% entre trabajadores asalariados y marinos en Marsella, y del 35% al 16% entre campesinos en la aldea de Salon-en-Provence.

Todos los indicadores que Vovelle estudió señalan un alejamiento de la religiosidad popular hacia la secularización a mediados del siglo XVIII. De hecho, tendría sentido concebir dos siglos XVIII: uno devoto (de 1680 a 1750 aproximadamente), en el que prevalecieron las actitudes y las ceremonias religiosas tradicionales, y un siglo de secularización (de 1750 o 1760 a 1815), en el que la descristianización revolucionaria sólo aceleró un proceso que había ganado mucho ímpetu durante las últimas décadas del Antiguo Régimen. Vovelle no llega a sugerir una revisión tan radical de la periodización convencional, pero sería más adecuada para incorporar los datos que se han acumulado en la historia demográfica, en la historia económica y en la historia intelectual.[15] Sin embargo, él sí analiza su material según la cronología, la geografía y la estructura social; y este análisis eleva su relato del nivel de la descripción al de la explicación.

En primer lugar, Vovelle establece los detalles del patrón cronológico mediante el análisis de 1.800 testamentos de los registros centra-

[15] Para una excelente síntesis del trabajo en estos campos, que trata la mitad del siglo XVIII como un momento crucial en la historia del Antiguo Régimen, véase Pierre Goubert, *L'Ancien Régime*, 2 vols., París, Armand Colin, 1969 y 1973 [trad. esp.: *El Antiguo Régimen*, 2 vols., Madrid, Siglo XXI, 1979-1980].

les. Éstos cubrían muy bien toda la provincia: provenían de 600 notarios en 198 localidades, o casi la mitad de las aldeas y pueblos en Provenza. Aunque no eran representativos de una buena parte de la población por debajo de la capa superior de notables, revelaban cuatro etapas en la evolución de las actitudes: de 1680 a 1710, un período de mayor religiosidad, que Vovelle atribuye a la continuación, en un nivel popular, del renacimiento religioso del siglo XVII y de la Contrarreforma; de 1710 a 1740, un período de descenso, el cual coincidió con los episodios más violentos de las controversias jansenistas en Provenza; de 1740 a 1760, un período de estabilización; y de 1760 a 1790, un período de descristianización brutal.

Este esquema sugiere que el jansenismo y la Ilustración pudieron haber actuado como los sepultureros de la religiosidad tradicional. Aunque el jansenismo sólo representaba la aspiración de una vida devota más intensa e íntima, para muchos franceses tenía la apariencia de un criptoprotestantismo, y al comienzo del siglo XVIII encendió algunas polémicas feroces entre facciones rivales. Tras un largo período de latencia, la Ilustración irrumpió en la letra impresa a mediados del siglo y se difundió ampliamente durante los siguientes cincuenta años. Pero, ¿cuán profundamente penetraron estos dos movimientos intelectuales en la sociedad francesa?

Vovelle explora éstos y otros problemas de la difusión cultural tomando muestras detalladas en doce lugares elegidos muy cuidadosamente. Con la ayuda de varios alumnos, realizó análisis exhaustivos de los testamentos de los archivos notariales de una ciudad (Marsella), un pequeño pueblo y una aldea en la baja Provenza, dos pueblos en la alta Provenza y otros siete pueblos y aldeas seleccionados por su exposición al jansenismo y al protestantismo. Cada estudio es una monografía en sí mismo, cada uno ha sido realizado con rigor y sofisticación y cada uno aborda un aspecto de la vida cultural y espiritual eludidos por investigaciones previas.

Tómese el caso de Roquevaire, una villa en las inmediaciones de Marsella, que en 1765 contaba con 2.500 pobladores. Alrededor de dos tercios de sus habitantes dejaron testamentos al morir y casi tres cuartas partes de ellos eran campesinos. Vovelle estudió 500 testamentos en cinco muestras tomadas de 1650 a 1790. Por lo tanto, trabajó con un índice muy representativo de las actitudes de la "gente común" en la sociedad de una aldea y descubrió que cambiaban más radicalmente

que entre los notables en toda la provincia. En 1700, el 80% de los campesinos propietarios de tierras solicitó que se les celebraran misas; para 1750, la proporción subió al 100%, y para 1789, cayó al 30%. El descenso fue menos severo entre los notables locales (del 75% al 60%), pero fue muy fuerte entre los artesanos y los tenderos (del 50% al 16%). Otras estadísticas confirmaron esta tendencia: las solicitudes de cortejos fúnebres bajaron del 23% al 2%; los legados a las confraternidades religiosas cayeron del 55% al 1%, y el lenguaje de los testamentos, que había sido rico y variado en expresiones devocionales, se volvió completamente laico.

Así, la tendencia general hacia la secularización pudo haberse extendido más entre las masas sumergidas que entre la elite, cuando menos en la Provenza del sur, donde eran mayores el crecimiento económico y demográfico así como la movilidad social y geográfica. Vovelle descubrió otro mundo en las regiones aisladas de la Provenza del norte. Las costumbres religiosas permanecían casi intactas en Barcelonnette, una aldea alpina donde la Contrarreforma se estableció con una fuerza y precocidad inusuales: el 92% de los testamentos solicitaban misas a principios del siglo; el 81% al final del siglo. Asimismo, hubo poco cambio en Manosque, un pueblo retrasado, remoto, que nunca adoptó las intensas prácticas religiosas de las áreas montañosas y que nunca cedió a la secularización de los *plat pays*: la solicitud de misa, cuyo bajo nivel permaneció constante, se presentó entre el 20% y el 30% de los casos. La comparación geográfica sugiere un vínculo entre los cambios en las actitudes y las fuerzas socioeconómicas. De la mayor movilidad, del crecimiento económico y de la esperanza de vida del segundo siglo XVIII, ¿resultó una visión del mundo "moderna"?

Vovelle parece estar a favor de esta interpretación, pero elude las generalizaciones y se concentra en los efectos de los factores culturales: de ahí el énfasis que hace en el jansenismo y en la Ilustración. Encontró que la secularización era más fuerte en los pueblos en los que el jansenismo había echado raíces más profundas (Pigans y Cotignac) y también en donde el protestantismo nunca se había extinguido del todo (Cucuron y Pertius). Pero en sitios jansenistas distantes (Blieux y Senez), el catolicismo ortodoxo se reestableció con militancia inusual, haciendo que los gráficos de las solicitudes de misas –que sirven como el indicador crucial a lo largo del libro– subieran en lugar de bajar, hasta las dos últimas décadas del Antiguo Régimen, cuando cayeron abrupta-

mente. De modo que si el jansenismo propició la descristianización, lo hizo fundamentalmente en la población abierta y móvil del sur.

La caída que se da casi en todas partes en los gráficos de Vovelle luego de 1760 sugiere que la secularización se corresponde con la difusión de la Ilustración. Pero las actitudes y las ideas representan diferentes estados mentales: el descenso en el tratamiento devocional de la muerte no implica necesariamente un ascenso en el volterianismo, y no se puede medir respecto de la penetración de la Ilustración, pues la propia penetración no es medible. Frente a este problema, Vovelle emplea el índice de alfabetización como un patrón de medida, aunque reconoce que se trata de un índice no elaborado y no confiable de la difusión de las ideas ilustradas. Él produce algunas estadísticas importantes sobre la incidencia del alfabetismo en la medida en que se puede conocer por medio de la única evidencia disponible, las firmas de los testamentos. Sus resultados confirman el celebrado estudio de Maggiolo, que mostró una baja tasa de alfabetizados en el sur de Francia, y ponen en evidencia el carácter mítico de la visión común, que floreció entre los anticlericales del siglo XIX, según la cual la instrucción socava la religión. Vovelle descubrió aldeas en donde la alfabetización y la religiosidad eran muy altas (Barcelonette) y muy bajas (Salon). Y muestra que, en algunos lugares, la secularización fue más fuerte entre los campesinos y los trabajadores, quienes eran predominantemente analfabetos, que entre los notables alfabetizados. De modo que aun si la difusión de la Ilustración tiene alguna relación con el alfabetismo primitivo, lo que parece poco probable, el alfabetismo no tiene ninguna relación con la secularización de las actitudes hacia la muerte.

Marsella, sin embargo, parece haber sido un caso especial. Vovelle halló que los marselleses de clase media y baja estaban bastante más alfabetizados y secularizados que sus contrapartes rurales. Algunas de sus estadísticas llevan la credibilidad al límite (en la página 377 observa que para 1789 el índice de mujeres campesinas que sabían leer y escribir había subido al 45% y que entre los campesinos varones había bajado al 0%); pero demuestran que la secularización y el alfabetismo se desarrollaron de manera coincidente en este ambiente urbano, aunque con diferentes tasas entre los distintos grupos sociales. De esta forma, se dividió la elite de notables que sabían leer y escribir: los nobles se mantuvieron fieles a la religiosidad tradicional mientras que los burgueses se descristianizaron. Para 1789, las tres cuartas partes de

los trabajadores, los artesanos y los tenderos varones eran capaces de firmar con sus nombres, y la gran mayoría había abandonado la práctica de solicitar misas para el reposo de sus almas.

Vovelle tiende a ver un alineamiento de clase detrás de este ordenamiento de actitudes y lo opone al argumento revisionista según el cual la Ilustración echó raíces entre una elite mixta de nobles y no nobles. Su tesis agradará a los marxistas, que tratan a la Ilustración como una ideología burguesa,[16] pero sus datos sugieren un cambio de actitudes que va más allá de la ideología, y requieren un mayor análisis. Son notablemente claros, por contraste, al mostrar una distinción entre las prácticas devocionales de los hombres y las mujeres. Este "dimorfismo sexual" era fuerte en especial entre las clases bajas, en las que también se daba una separación cada vez mayor entre el índice de alfabetización de hombres y mujeres. Así, para el siglo XIX las sirvientas analfabetas con frecuencia ya se habían vuelto más devotas que sus patronas, y los trabajadores se dedicaron a beber y leer periódicos en la cantina mientras sus esposas analfabetas iban a la iglesia. Vovelle tiene mucho que decir sobre estos asuntos de hábito y punto de vista. Descubrió un cambio enorme en la concepción de lo sagrado del hombre, proceso que bien pudo disponer a los provenzales a aceptar las ideas ilustradas, pero que no tuvo conexión directa con la Ilustración.

Cómo se produjo este cambio sigue siendo a fin de cuentas un misterio. No fue que las masas siguieran la dirección de la elite; tampoco fue un asunto de educación o de urbanización. La secularización prendió más fuerte en las áreas en las que el cambio social y económico fue mayor; y la exposición a influencias disruptivas como el jansenismo, el protestantismo y la Ilustración probablemente tuvieron un efecto reforzador. Pero sólo con dificultad el "cambio socioeconómico" sirve como explicación. Vovelle muestra que el patrón de actitudes establecido en Marsella apenas se vio alterado por la peste devastadora de 1720, que mató a la mitad de la población de la ciudad, y por la ola migratoria subsecuente, la cual reemplazó a los muertos con una nueva población de campesinos desarraigados. En algunos aspectos, su explicación suena redundante: las actitudes cambiaron debido a una *mutation de sensibilité collective,* esto es, a un cambio en las actitudes.

[16] Vovelle se ha asociado a esta tendencia, la cual parece ser cada vez más relevante en la escritura marxista sobre el siglo XVIII. Véase *L'Humanité,* 18 de febrero de 1972, p. 8.

A fin de cuentas, la interpretación de Vovelle depende de las palabras empleadas en el título: traza un cambio de la "piedad barroca" a la "descristianización". En lugar de definir estos términos, construye asociaciones a su alrededor y los utiliza de manera descriptiva, como una especie de taquigrafía para un patrón de actitudes y acciones. Pero "barroco" es un concepto particularmente ambiguo, que significa diferentes cosas para diferentes historiadores, muchos de los cuales se burlarán de expresiones como *sensibilité baroque, moeurs baroques* y *baroquisme*.

Asimismo, la descristianización plantea un problema, pues la mayoría del material de Vovelle se vincula con la caída en las formas tradicionales de lidiar con la muerte: un asunto de descenso, no de extinción (para 1789, la mitad de los notables de la provincia seguían solicitando misas para sus almas). El abandono de los ritos "barrocos" no implicó necesariamente la renuncia al cristianismo. De hecho, la desritualización pudo haber significado purificación, como ocurrió entre los puritanos ingleses. Ariès trata de explicar los datos de Vovelle invocando el ascenso de la familia en lugar del descenso de los rituales mortuorios tradicionales. Sostiene que los testadores dejaron de regular sus funerales y sus sepelios porque por primera vez pudieron confiar en que sus parientes harían justicia a tales ceremonias. Tal vez podría haber otras interpretaciones que resultaran adecuadas para los datos de Vovelle, que él despliega bellamente pero que no siempre explica de manera cabal.

Sin embargo, esta crítica se aplica también a las grandes tesis que establecieron los patrones económicos y demográficos de la historia de Francia en el siglo XVIII. Aún ignoramos por qué la población rompió el techo malthusiano de 20 a 25 millones, por qué los precios agrícolas habrían de aumentar el 50% en los últimos cincuenta años del Antiguo Régimen, y por qué hubo una revolución. Hoy podemos reflexionar sobre un misterio aun más profundo: ¿por qué cambian las actitudes hacia las realidades básicas de la vida y la muerte? Al parecer, todos estos cambios se relacionan con la emergencia de un mundo que podemos reconocer como "moderno", ¿pero cómo podemos explicar tales relaciones? Al penetrar en un ámbito de experiencia antes inaccesible, Vovelle ha añadido una nueva dimensión a las grandes preguntas de la historia, aun cuando no haya logrado contestarlas.

Es preciso acentuar la importancia de este logro porque pocos lectores encontrarán apetecible o digerible su cuantificación. Hay algo de

puritanismo estadístico en este libro. No hay seres humanos que alivien el flujo implacable de mapas, cuadros y gráficos (112 en total), todos realizados sin computadoras o coeficientes de correlación. Pero, con frecuencia, la historia se pierde en vagas consideraciones sobre visiones del munso, climas de opinión y *Zeitgeist*. Para superar a Burckhardt, el estudio de las *mentalités* necesitaba de nuevos métodos y nuevos materiales. El uso de la cuantificación y de la sociología hizo triunfar a Vovelle allí donde Ariès falló. Logró trazar el mapa de un cambio significativo en la visión del mundo entre grupos cuyas vidas parecían perdidas inexorablemente en el pasado.

Conclusión

Este esfuerzo por establecer contacto con la vida mental de los hombres y las mujeres olvidados distingue a la historia de las *mentalités* de las variedades comunes de la historia intelectual. Cualquier contacto que pueda hacerse se relaciona por lo general con los fundamentos de la condición humana, la manera en que la gente concebía los hechos de la vida y de la muerte. Pero los historiadores de las *mentalités* asimismo investigan la cultura popular, el folclore, la vagancia, las relaciones familiares, la sexualidad, el amor, el miedo y la locura. Abordan estos temas dispares con diferentes métodos: estadística, demografía, economía, antropología, psicología social, lo que parezca más apropiado.[17] Aunque todavía es muy temprano para evaluar su trabajo, un sondeo preliminar –y la comparación de Cobb y los criminólogos, por un lado, y Ariès y Vovelle, por el otro– sugiere un imperativo metodológico: en lugar de confiar en la intuición en un esfuerzo por evocar al-

[17] Para citar algunos ejemplos de obras en curso en el momento en que se escribió este ensayo: Pierre Chaunnu prepara un estudio sobre la evolución de las actitudes hacia la muerte a lo largo de varios siglos en París; Jean Delumeau completa una investigación sobre las formas del miedo en Ocidente; J.-L. Flandrin, sobre la afectividad y la sexualidad entre los campesinos del Antiguo Régimen; E.-M. Bénabou, sobre *libertinage* y prostitución en París durante el siglo XVIII, y J. M. Gouesse, sobre las actitudes hacia el matrimonio en el comienzo de la Francia moderna. Como ejemplo de un libro que relaciona con éxito la demografía con las actitudes hacia la muerte, véase François Lebrun, *Les Hommes et la mort en Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècles*, París, 1971, el cual se discutió en la versión de este ensayo que apareció en *The New York Review of Books*, 13 de junio de 1974.

gunos vagos climas de opinión, es preciso apoyarnos en al menos una disciplina firme en las ciencias sociales y usarla para relacionar la experiencia mental con las realidades sociales y económicas.

Sin embargo, tal conclusión suena sospechosamente a sentido común. En la actualidad, pocos historiadores objetarían la noción de aplicar las ciencias sociales a su oficio, pero pocos estarían de acuerdo en cómo se debe realizar esta aplicación. ¿Debemos hurgar en las ciencias sociales, probando disciplina tras disciplina, hasta dar con algo que al fin parezca amoldarse a nuestras necesidades? El eclecticismo metodológico no ofrece una solución verdadera a los problemas de relacionar cambios en las actitudes con el desarrollo social y económico.

Tal vez el hecho de que Vovelle no pueda explicar los fenómenos que tan bien describe indique una debilidad en la forma en que comúnmente se conciben las *mentalités*. Según una clásica formulación de Pierre Chaunu, las *mentalités* existen en un "tercer nivel" de la historia. Pertenecen a una superestructura, la cual se eleva sobre las estructuras más básicas de la sociedad y de la economía y, por tanto, se desarrollan en respuesta a cambios sísmicos en los órdenes sociales y económicos.[18] Esta visión del cambio en tres niveles se adecua a una tradición historiográfica muy influida por el marxismo. También se presta a una ciencia social funcionalista; y es compatible con la cuantificación pues la reconstrucción estadística de los patrones de actitudes parece capaz de revelar la realidad en el tercer nivel. Pero Vovelle, un cuantificador funcionalista marxista, halló que las curvas de sus gráficos no seguían un patrón que hiciera que las actitudes aparecieran como una función de las variables sociales y económicas.

Tal vez las contribuciones a la historia cultural que realizaron Burckhardt, Huizinga y hasta Lucien Febvre hayan sido interpretadas

[18] Pierre Chaunu, "Un Nouveau Champ pour l'histoire sérielle: le quantitatif au troisième niveau", en *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel,* Toulouse, 1973, vol. II, pp. 105-125. Este marco conceptual parece haber determinado la organización de muchas obras recientes en la historia de Francia. Así, François Lebrun, *Les Hommes et la mort..., op. cit.*, parte 1: "Structures économiques et socio-geographiques", parte 2: "Structure démographique", parte 3: "Mentalités"; F. G. Dreyfus, *Sociétés et mentalités à Mayence dans la seconde moitié du dix-huitième siècle,* París, 1968, parte 1: "Economie", parte 2: "Structure sociale", parte 3: "Mentalités et culture"; Maurice Garden, *Lyon et les lyonnais au XVIII^e siècle,* París, 1970, parte 1: "Démographie", parte 2: "Société", parte 3: "Structures mentales et comportements collectifs".

de manera errónea por sus sucesores, pues estos primeros maestros atribuyeron un alto grado de autonomía a las fuerzas culturales. No trataron a la cultura como un epifenómeno de la sociedad. La entendieron como lo hacen algunos antropólogos en la actualidad. La visión antropológica del hombre como un animal hambriento de significado, y de la visión del mundo como un tenaz principio ordenador de la existencia social,[19] a fin de cuentas puede ir más allá que una cuantificación de tercer nivel para comprender el material que los franceses están extrayendo en tal profusión de las riquezas de su pasado. Más allá de que esa profecía resulte verdadera, parece evidente que la historia de las *mentalités* se ha convertido en un género importante; ya obligó a los historiadores a observar la condición humana bajo una rara luz nueva.

[19] Para una expresión persuasiva de esta veta en la atropología, véase Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973.

QUINTA PARTE

BUENAS VECINAS

Jeaurat de Bertry, *Alegoría de la Revolución*,
que muestra a Rousseau como padre espiritual, 1789.

XIII. HISTORIA Y SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO*

SI EL HOMBRE DE LETRAS no nació en París, parece que habló francés a lo largo de buena parte de la historia moderna; y sus gritos de guerra, desde el *écrasez l'infâme* al *épatez le bourgeois*, resonaron en ambas riberas del Sena antes de dar la vuelta al mundo. Gracias al trabajo de John Lough y Daniel Roche, hoy es posible trazar el ascenso del escritor en Francia y situarlo dentro de una institución que también parece particularmente francesa, aunque existe en todas partes y en ninguna: la república de las letras.

En *Writer and Public in France*, Lough se concentra en el esfuerzo del escritor por ganar independencia financiera y un sitio en la sociedad, una lucha larga y dura en contra de mecenas altaneros, editoriales tacañas y un público analfabeto. El aspecto más sorprendente de esta historia es el poder constante del mecenazgo.[1] Es bien sabido que los juglares medievales vivían de las migajas de las mesas de sus señores y que Racine dejó la dramaturgia en el momento en que obtuvo una pensión y un lugar en la corte. Pero Lough muestra que los escritores siguieron dependiendo del rico y del poderoso hasta bien entrado el siglo XIX. Hugo recibía dos mil francos al año de Luis XVIII y Carlos X. Gautier recibía tres mil francos de Luis Napoleón además de un honorífico cargo como bibliotecario por el que percibía otros seis mil. En su vejez, Flaubert conservó unidos el cuerpo y el alma gracias a un cargo de bibliotecario de tres mil francos. Y hasta Baudelaire, quien en 1855 había declarado solemnemente que nunca más solicitaría subsidios –"nunca más aparecererá mi nombre en los viles docu-

* Este ensayo apareció originalmente en *The New York Review of Books*, 27 de octubre de 1988, pp. 84-88.

[1] Este ensayo aborda principalmente dos estudios sobre los escritores y la república de las letras: John Lough, *Writer and Public in France: From the Middle Ages to the Present Day*, Oxford, 1978, y Daniel Roche, *Le Siècle des lumières en province: Académies et ecadémiciens provinciaux, 1680-1789*, 2 vols., París y La Haya, 1978.

mentos del gobierno"–,[2] dos años después suplicó una pensión al ministro de Educación y recibió 200 miserables francos.

Los escritores no se liberaron completamente de los mecenas sino hacia 1880, cuando Zola celebró la llegada del moderno nexo del dinero a la literatura: "Es el dinero, es la legítima ganancia obtenida con sus obras la que lo ha liberado [al escritor] de todo mecenazgo humillante. [...] El dinero emancipó al escritor, el dinero ha creado las letras modernas".[3]

¿Por qué le llevó tanto tiempo al escritor vivir de su pluma en Francia? En esencia, sostiene Lough, debido al carácter subdesarrollado del mercado literario.

En 1973, la mitad de los franceses mayores de 14 años no había leído un solo libro en el transcurso del año anterior. Casi una tercera parte de la población no sabía leer en la década de 1870, y cerca de dos terceras partes eran analfabetos en la de 1780. En esos períodos, las tasas de alfabetismo eran mucho más altas en Inglaterra y en Estados Unidos, al igual que el gasto en las bibliotecas. En 1908-1909, las bibliotecas públicas de Leeds gastaron seis veces más dinero en libros que las de Lyon, una ciudad comparable a la anterior por su tamaño.

Los franceses han tenido sus dudas en torno a la educación pública desde que Voltaire advirtió que el campesino que se dedicara a los libros abandonaría su arado. En 1793, la Revolución estableció un sistema de escuelas primarias en los papeles, pero probablemente interfirió tanto con las instituciones del Antiguo Régimen que la educación masiva se rezagó un siglo. Hicieron falta dos repúblicas más antes de que la escuela primaria libre, obligatoria y secular empezara a producir una masa crítica de lectores para la república de las letras.

Según Lough, la Tercera República representa un punto de inflexión en varios aspectos más. Al fin liberó a la prensa, no sólo de la censura, que había plagado a la palabra impresa de varias maneras durante tres siglos y medio, sino también de las insidiosas limitaciones del impuesto a los sellos sobre los periódicos y las licencias restrictivas para impresores y libreros. El moderno sistema de regalías se afianzó en 1880. En ese punto, los escritores empezaron a capitalizar el éxito de los *best sellers*, pues recibieron una parte de los ingresos por las ventas

[2] Citado en John Lough, *Writer and Public in France, op. cit.*, p. 308.
[3] *Ibid.*, p. 303.

en lugar de una cuota fija o un número de ejemplares a cambio de un manuscrito.

Los escritores también se beneficiaron indirectamente debido a una mejora en el ámbito de las editoriales posterior a 1880. La Convención de Berna de 1886, la cual estableció el acuerdo internacional sobre el derecho de autor, liberó al comercio del libro en Francia de los piratas que lo habían invadido desde los Países Bajos y Suiza a partir del siglo XVI. El costo de imprimir libros bajó tras la introducción del papel de pulpa hecho a máquina, la prensa rotativa, la fuerza de vapor y, en la década de 1880, el linotipo. El número de libros impresos y el tamaño de las tiradas se incrementó durante la segunda mitad del siglo XIX, y llegaron a un pico en el período de 1889 a 1899 que no se volvió a alcanzar sino hasta la década de 1960, si se cree en las cifras del *dépôt légal*.

Las editoriales y los escritores se beneficiaron por igual de la expansión del periodismo. Con la fundación de *La Presse* y *Le Siècle* en 1836, se inició una era de diarios relativamente baratos, financiados por publicidad en lugar de suscripciones. El *feuilleton* o novela por entregas vino después y con él una edad de oro para los novelistas. En 1840, los editores empezaron a pujar por los derechos para ofrecer por entregas las narraciones de Balzac, Sand y Zola, así como las de los maestros del *feuilleton*, Eugène Sue, Dumas *père* y Frédéric Soulié. Al parecer, un abaratamiento del género se instaló con la llegada de la prensa de a centavo en la década de 1860. Pero la ficción de alta calidad se difundió en dos formas, el periódico y el libro, hasta que la Primera Guerra Mundial le puso fin a la *belle époque* en las fortunas literarias.

El estatus del escritor creció con su ingreso. Luego de ser un bufón y un vagabundo durante la Edad Media, un caballero aficionado en el Renacimiento y una curiosidad en los salones de la Ilustración, en el siglo XIX impuso respeto y a veces adoración. Hoy no se puede atravesar una calle en París sin ver una placa dedicada a algún hombre de letras o pasear por un parque sin cruzarse con un poeta sobre un pedestal. Los nombres de las escuelas, las plazas y las calles de Francia proclaman el culto al escritor por todas partes: un fenómeno extraño para cualquiera que provenga de Estados Unidos y haya cargado gasolina en el Vince Lombardi Service Area en la autopista de Nueva Jersey o que haya pasado por la Universidad Bob Jones.

Pero el patrón le resultará familiar a quien haya leído los libros anteriores de Lough. Tres de ellos, publicados entre 1954 y 1978, contienen capítulos sobre "el escritor y su público", los cuales reunió, con algunas correcciones por aquí y algunos añadidos por allá, para dar forma a esta obra.[4] Nada tiene de malo que un autor se repita a sí mismo, en especial si se trata de un profesor erudito y distinguido como Lough. Pero se ha escrito muchísimo sobre los escritores y sus lectores desde 1954, y este libro le plantea problemas al esfuerzo de Lough por trazar una trayectoria de Chrétien de Troyes a Sartre.

En sus notas al pie y en su bibliografía, Lough cita muchas de los recientes aportes a su tema, pero por lo general los ignora en su texto. Por ejemplo, en su capítulo sobre el siglo XVII, reconoce generosamente su deuda con la obra de Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^ème siècle* (2 vols., Ginebra, 1969). Pero el texto del capítulo repite lo que Lough dijo en 1954, a veces palabra por palabra. Es cierto que contiene un apartado sobre lo inadecuado de las estadísticas de Martin referidas a la producción de libros; pero da un rodeo en torno a la montaña de materiales que Martin desenterró sobre la política y la economía del comercio del libro, la posición social de los autores y el gusto de los lectores.

En el siguiente capítulo, Lough cita *Livre et société dans la France du XVIII^ème siècle* (2 vols., París y La Haya, 1965-1970), una colección de ensayos escritos por historiadores asociados con la École des Hautes Études en París, que es tan relevante para el siglo XVIII como la obra de Martin para el siglo XVII. Sin embargo, Lough de nuevo se aferra a su viejo argumento sobre la importancia continua del mecenazgo y el relativo progreso en el estatus del escritor. Los historiadores de *Livre et société* se han movido más allá de estas cuestiones hacia una nueva preocupación por la topografía general de la cultura literaria. Mediante muestreos cuantitativos de diversas fuentes, tratan de probar que la "inercia" superó a la "innovación" en los hábitos de lectura del Antiguo Régimen. Su argumentación puede estar equivocada, pero es demasiado importante para ignorarla; y ella complementa la obra de Martin,

[4] *An Introduction to Seventeenth-Century France*, Londres, 1954; *An Introduction to Eighteenth-Century France*, Londres, 1960, y *An Introduction to Nineteenth-Century France*, Londres, 1978. Lough también usa material de su excelente monografía *Paris Theatre Audiences in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Londres, 1957.

quien encontró que la literatura religiosa predominó en la etapa clásica, cuando la mitad de los "escritores" eran probablemente clérigos.

El mismo énfasis emerge en los estudios recientes sobre la literatura popular, que Lough reconoce y luego elude. Según Robert Mandrou, Geneviève Bollème, Pierre Brochon y Jean-Jacques Darmon, la dieta literaria de la mayoría de los franceses desde fines del siglo XVI a mediados del siglo XIX consistió en *chapbooks*; y éstos se consumían de manera oral, en lecturas junto a la chimenea, en las que los pocos que sabían leer y escribir obsequiaban a los demás con las vidas de los santos y las aventuras de los héroes arcaicos como los Quatre fils Aymon. Estos folletos baratos, conocidos colectivamente como *bibliothèque bleue,* por lo general eran adaptaciones que realizaban los tipógrafos o anónimos escritores por encargo a partir de la "alta" literatura de la Edad Media y del Renacimiento, es decir que no tenían autores específicos como tampoco lectores específicos.

Las nociones de escritor y de público lector muy pronto se vuelven anacrónicas si se las aplica retrospectivamente hasta la Edad Media, como lo hace Lough en su primer capítulo. Albert Lord y otros han sostenido que las *chansons de geste* no deben entenderse como textos de autores sino como representaciones de cantores, quienes adaptaban un repertorio fluido a públicos particulares. Con el tiempo, los escribas adaptaron esas adaptaciones a la escritura y los impresores adaptaron las versiones de los escribas a la imprenta.

Las narraciones destinadas directamente a la prensa procedían de supuestos diferentes. Al fijar los textos en formas estándar y multiplicarlas entre lectores a los que el escritor sólo podía imaginar, la prensa transformó la literatura como modo de comunicación. Elizabeth Eisenstein desarrolló esta línea de análisis en una serie de artículos, que culminaron en el libro *The Printing Press as an Agent of Change* (2 vols., Cambridge, 1979). Lough sólo aborda la imprenta como el inicio de un largo proceso que llevó a la independencia financiera del escritor, y para él, "escritor" quiere decir tanto *troubadour* como novelista.

Las cuestiones sobre la comunicación merecen un lugar en un estudio general sobre escritores y lectores o, más ampliamente, la sociología del conocimiento.[5] No es necesario alinearse con quienes respal-

[5] Para ejemplos de este género de sociología con referencia especial al estudio de los intelectuales, véase Karl Mannheim, *Ideology and Utopia,* Londres, 1936 [trad. esp.: *Ideo-*

dan a Roland Barthes, Jacques Derrida, Tzvetan Todorov, Wolfgang Iser, Wayne Booth, Stanley Fish o cualquier otro crítico de moda para aceptar la idea de que los textos se pueden interpretar como una forma de discurso, en la cual el autor y el público representan papeles preestablecidos. Rabelais salta sobre un escenario y nos interpela como un pregonero de feria. Montaigne conversa con uno junto a la chimenea. Rousseau nos manipula para ponernos en el lugar del confidente, el único capaz de entender y perdonar en un mundo perverso. Voltaire nos hace un guiño de complicidad desde atrás de sus irreverencias. Rimbaud nos abraza junto a su pecho. Flaubert finge que uno no existe y tampoco él. Las posturas varían mucho a lo largo de la historia francesa; y se merecen un historiador, pues ofrecen pistas sobre las formas en las que se experimentó la literatura en el pasado.

Una de esas formas fue política y se relaciona con el papel más relevante que han representado los escritores en la historia de Francia. Mientras los escritores ingleses gozaban de riqueza y prestigio al inicio del siglo XVIII y se volvían conservadores, sus contrapartes en Francia, sin ningún privilegio, tendieron a volverse críticos sociales, es decir, intelectuales. El ascenso del intelectual moderno data de la Ilustración francesa, cuando Voltaire y D'Alembert despejaron el camino para los *philosophes* al identificarlos con la más respetable categoría de *gens de lettres*. Esta estrategia funcionó tan bien que, en las generaciones posteriores, los hombres de letras representaron el papel de *philosophes* y se estacionaron en cafés desde los cuales podían dirigir el dedo acusador hacia el orden social. *"J'accuse"* ha dado forma al lugar del escritor en la imaginación moderna y le ha otorgado su aura gala.

Lough no analiza las formas en que los escritores asumieron diferentes papeles en sus obras y en su vida pública, y tampoco menciona sus ideologías, ni siquiera el jansenismo o el marxismo. En cambio, mantiene su visión fija en un solo tema: el ascenso del escritor "profesional", o autosuficiente, desde sus orígenes remotos en la Edad Media. Mientras mostraba en qué medida este lento ascenso es una historia de profetas sin honor y de honores sin beneficio, Lough reunió una

---

logía y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento, trad. de Salvador Echavarría, México, Fondo de Cultura Económica, 1997], y *Essays on the Sociology of Culture*, Londres, 1956 [trad. esp.: *Ensayos de sociología de la cultura*, trad. de Manuel Suárez, Madrid, Aguilar, 1962].

gran cantidad de información interesante. Pero no ha llevado su tema más allá de donde estaba en la década de 1950.

Para un avance de verdadera importancia, hay que volver la vista a *Le Siècle des lumières en province,* de Daniel Roche. Vale la pena subrayar su importancia porque el trabajo de Roche no será asimilado fácilmente en este país debido a una barrera peculiar entre el escritor y el público lector. La dificultad no está en que Roche escriba en francés, sino en que su lenguaje es estadístico. Los historiadores estadounidenses y británicos rara vez han empleado las estadísticas, rara vez intentaron realizar muestreos cuantitativos de la cultura. Los franceses han estado cuantificando la cultura a lo largo de una generación, y el estudio de Roche de la vida intelectual en las provincias de 1680 a 1789 representa sus trabajos en su mejor y más ambiciosa expresión.

En lugar de desarrollar un argumento de texto en texto a la manera de Lough, Roche ofrece un comentario detallado en su primer volumen referido a una serie de tablas, cuadros, gráficos y mapas que están en el segundo. El lector debe ir y venir del volumen uno al dos, y la editorial no ha facilitado esa tarea, pues ha mezclado las referencias y estropeado la cartografía. Sin embargo, al final las penas del lector se verán recompensadas, porque tendrá una visión de todo el territorio cultural del Antiguo Régimen. Roche ha trazado un mapa de todo. Revela la locación social y geográfica de las academias de provincia, las logias masónicas, las escuelas y las universidades, las sociedades de concierto, los teatros, los clubes de lectura, las librerías: virtualmente, toda aquella institución que transmitiera la Ilustración a quienes sabían leer y escribir.

Roche se concentra en 32 academias de provincia, y muy bien, pues ellas sirvieron como centros para la difusión cultural en el siglo XVIII. No se las puede identificar directamente con la Ilustración, ya que muchas se fundaron con Luis XIV y se suponía que extenderían la influencia del Estado en la vida cultural de las provincias. Pero en la segunda mitad del siglo, las academias empezaron a animar los debates sobre temas políticamente sensibles, como el incremento de la mendicidad y la necesidad de reformar los códigos de justicia. Esto lo hicieron patrocinando concursos de ensayos, los cuales produjeron una gran profusión de tratados cuasi políticos.

No sólo Rousseau escribió el *Discurso sobre las artes y las ciencias* y el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* para la Académie de Di-

jon, sino que muchos futuros revolucionarios –Robespierre, Marat, Carnot, Barère, Roland, Brissot– intentaron hacerse un nombre del mismo modo. Recompensando a jóvenes escritores ambiciosos con premios muy publicitados y eligiéndolos como miembros correspondientes, las academias ofrecieron uno de los pocos medios para hacer carrera en la república de las letras premoderna.

Por lo tanto, en su estudio de las academias, Roche seleccionó un sitio estratégico desde el cual examinar la convergencia de las corrientes tradicionales y modernas de la cultura. En el desarrollo de este examen, se esmera en ubicar las academias en el interior del orden social circundante. De hecho, pasa revista a toda la topografía de la sociedad urbana en el siglo XVIII.

Roche produce números de casi todo. Por ejemplo, calcula que sus 32 ciudades contaban con un sacerdote por cada 50 a 200 habitantes, un funcionario administrativo por cada 200 a 400, un médico por cada 1.000, un maestro en una escuela secundaria o universidad por cada 3.000 y un librero cada 1.000 a 4.500. Evidentemente, tanto Voltaire como Tocqueville estaban en lo cierto: la Francia urbana estaba colmada de sacerdotes y sobreadministrada. Y Lough no estaba equivocado, aunque las cifras aisladas sobre el índice de alfabetización, la venta de libros y el tamaño de la población estudiantil sugieren que subestimó la importancia del público lector.

Roche esparce una gran cantidad de información incidental junto con sus cifras. Arroja observaciones sobre el costo de la visita a domicilio de un médico de provincia, los salarios de los profesores y el sorprendente estado de salud de las universidades, las rivalidades sociales arraigadas en las diversas logias masónicas, el creciente estatus del boticario, el síndrome del muchacho becado dentro del clero, el alcance de la correspondencia de Rousseau con los clérigos de provincia y la de Voltaire con los cortesanos, y las diferencias en el código social de los "burgueses que viven como nobles" y los "nobles que viven *bourgeoisement*". En realidad, el libro sirve como una enciclopedia de la vida en provincia en el Antiguo Régimen.

Pero Roche quiso que su libro fuera un aporte a la sociología de la cultura. Apunta al corazón de una pregunta sociológica que ha preocupado a los historiadores en la última década: ¿cuál era exactamente el carácter de las elites sociales y culturales del Antiguo Régimen? ¿Eran burgueses ilustrados? ¿Defensores aristocráticos de la tradición? ¿O

una mezcla contradictoria de Ilustración, tradición, burgueses y nobles? El problema es más relevante de lo que parecería, pues de él penden algunas preguntas generales sobre las conexiones entre clase e ideología. Asimismo, sugiere un cambio en la perspectiva histórica, al distanciarse de los esfuerzos realizados en las décadas de 1950 y 1960 para ver a la sociedad desde abajo y al acercarse a un nuevo esfuerzo por entenderla desde arriba.

Roche va más allá de los empelucados y talqueados caballeros de las academias con el fin de estudiar a la elite más grande de los conocidos como "notables" en el siglo XVIII, a quienes se podría comparar con lo que en la actualidad llamamos la "superestructura" o la "elite del poder". Roche los encontró buscándolos en los almanaques municipales del siglo XVIII. Aunque como fuentes tienen sus faltas, los almanaques servían como directorios para quienquiera que necesitara saber quién era quién y dónde se lo podría localizar dentro de los círculos de poder y prestigio en las ciudades del Antiguo Régimen. Roche se preocupa por el mismo problema y logró encontrar información complementaria en la vasta literatura sobre la historia local. Por tanto, puede traducir el material de los almanaques en una serie de estadísticas, las cuales lo llevaron a una conclusión sorprendente: la mitad de los notables provenía de la administración real y de los tribunales de justicia, un tercio, de la Iglesia y sólo el 7% eran hombres de negocios.

La burguesía comercial también luce sorprendentemente irrelevante en el esfuerzo de Roche por someter a toda la población de sus 32 ciudades al análisis estadístico. Encuentra un número significativo de comerciantes y manufactureros en los grandes centros comerciales, como Lyon y Marsella. Pero los sacerdotes los superaban en número en casi todas partes y, en algunos casos, los nobles. Roche calcula que eran el 1% de la población de Dijon, en contraste con el clero (el 4%) y la nobleza (el 3%). En Besançon, Roche estima: burguesía comercial, el 3%; clero, el 10%; nobleza, el 2%. En Burdeos: burguesía comercial, del 6% al 9%; clero, el 15%; nobleza, del 1% al 4 por ciento.

Desde luego que las conclusiones cuantitativas sólo pueden ser tan elocuentes como los datos en que se fundan. Roche debió recurrir a fuentes dispares, registros fiscales y contratos matrimoniales así como a monografías. Cualquier esfuerzo que se realice por ofrecer la estructura social de las ciudades hace dos siglos a lo largo de todo el país ha de tener distorsiones aquí o allá. Pero las líneas generales de la imagen

de Roche parecen convincentes. Y dibuja un esquema claro y definido en la sección más importante de su tesis, el análisis de la composición social de las mismas academias, que fundamenta en seis mil estudios de caso, extraídos de archivos de toda Francia.

Tras admitir variaciones de un lugar a otro y de una época a otra y seleccionar sus estadísticas a través de filtros cada vez más finos, Roche vuelve a encontrar que la burguesía comercial no era relevante. Desde fines del siglo XVII hasta la Revolución, la mitad de los académicos eran nobles. La Iglesia suministraba una quinta parte de los académicos, aunque la proporción se redujo después de 1750. Y la burguesía académica estaba compuesta en buena medida por el clero común, funcionarios del gobierno, profesionales (médicos mucho más que abogados) y *rentiers*. Los comerciantes y los manufactureros apenas aparecen en las academias.

Ellos representaban tan sólo el 3% de los miembros regulares en las provincias y nunca penetraron en las filas de las academias de París. La Académie des Sciences sólo incluía a unos cuantos comerciantes entre sus miembros correspondientes, en tanto que la Académie Française los dejó completamente afuera y obtuvo tres cuartas partes de sus miembros de la nobleza. Aunque la burguesía comercial colmaba las logias masónicas –y Roche compila algunas estadísticas notables sobre la difusión de la masonería–, apenas participaba en otras instituciones culturales. Asimismo, Roche la encuentra subrepresentada entre los suscriptores de las publicaciones literarias, los colaboradores de la *Encyclopédie* y la larga lista de figuras literarias que en 1784 publicó *La France littéraire*. Roche concluye que la *"classe culturelle"* tuvo poca conexión con el capitalismo moderno.

Esta conclusión desafía lo que se ha vuelto un conocimiento aceptado entre numerosos historiadores en Francia, a saber: que la Ilustración se puede identificar con la burguesía. Al formular su ortodoxa visión de libro de texto sobre la Ilustración, Robert Mandrou sentenció: "El siglo XVIII verdaderamente piensa a la manera burguesa".[6] Las 166

[6] Robert Mandrou, *La France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, París, 1967, p. 169. Ernest Labrousse repitió la misma fórmula en otro libro de texto, *Histoire économique et sociale de la France*, París, 1970, vol. II, p. 716: "Le XVIII^e siècle pense bourgeois". Para observaciones similares en libros de texto, véase Albert Soboul, *La France à la veille de la Rèvolution*, París, 1961, vol. I, pp. 134-138.

páginas de estadísticas, gráficas y mapas en el libro de Roche ofrecen una visión más clara de la presencia de la burguesía en los tres niveles de la sociedad urbana. Era pequeña en proporción con la población general, poco importante entre los notables y menos importante en las academias.

Para 1789, se había establecido una clase capitalista en el sistema económico del Antiguo Régimen, pero poco tuvo que ver en los asuntos cívicos y mucho menos en los de la cultura. Ingresó a las logias masónicas, pero permaneció afuera de las academias y no aportó muchos escritores, quizás ni siquiera muchos lectores a la república de las letras. Mientras que la economía francesa se movía pesadamente hacia la industrialización, sus instituciones culturales permanecieron bajo el control de la elite tradicional. Sin embargo, esta elite estaba abierta a la Ilustración, una Ilustración que se abrió camino a través del orden social desde arriba hasta abajo, en lugar de subir con la clase media.

En la última parte de su libro, Roche discute el contenido de la cultura; y aquí también emplea técnicas cuantitativas, contando los motivos en los discursos de los académicos, presentando los temas de sus concursos de ensayo en gráficos y trazando el mapa de la difusión de algunos de sus libros. Los métodos y los supuestos de Roche son ejemplo del trabajo de una nueva generación de historiadores socioculturales. De hecho, la cuantificación de la cultura ha llegado tan lejos en Francia que parece que vale la pena decir unas palabras sobre sus orígenes e implicaciones.

En la década de 1930, Ernest Labrousse transformó la historia económica al producir un análisis cuantitativo de documentos ordenados en "series", o unidades conmensurables que abarcaban largos períodos de tiempo. Durante las tres décadas siguientes, los historiadores sociales, del viejo Georges Lefebvre al joven François Furet, incorporaron series estadísticas en el análisis de la estructura social. Hoy, la generación de Roche aborda la historia cultural de manera semejante. Pierre Chaunu expresó el programa de ellos en un manifiesto que se titula *Un Nouveau Champ pour l'histoire sérielle: le quantitatif au troisième niveau.*[7] Tras conquistar los dos primeros niveles de la historia, explicó, los cuantificadores ahora están tomando el tercero: la cultura.

[7] *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel,* Toulouse, 1973, vol. II, pp. 105-125.

Aunque esto empezó a perder adeptos durante la década de 1980, en la década anterior los historiadores franceses citaban con frecuencia la fórmula de Chaunu. Ésta parecía estar expresada en las tesis doctorales francesas, las cuales muchas veces seguían este formato: parte I, economía y demografía; parte II, estructura social; parte III, superestructura, cultura, *mentalités* colectivas.[8] Roche no procedió de ese modo. Pero al explicar su método (vol. I, pp. 185-189) invoca a Chaunu y presenta su argumentación en el lenguaje de los niveles y de las series estadísticas. Este enfoque triunfa de manera espectacular no en su análisis de la elite cultural, sino en la forma en la que trata a la propia cultura. No se puede establecer series con las visiones del mundo y los conjuntos de actitudes y trasladarlos a gráficos. Desde luego que es posible contar ciertos fenómenos, tales como la venta de libros, las representaciones teatrales y las misas por las almas del purgatorio. Pero las estadísticas sólo pueden servir como síntomas; y una vez hecha la cuenta, el historiador debe enfrentar la tarea de diagnosticar algo que no se puede cuantificar: los cambios en los sistemas de significado.

En lugar de trabajar por el lado de los diagnósticos, los cuantificadores franceses argumentan directamente desde patrones estadísticos a patrones de cultura. Roche ve la Ilustración en gráficos sobre el tema de los discursos de las academias. Michel Vovelle pesa la piedad según las libras de cera de vela que se encienden en las ceremonias religiosas. Jean Toussaert mide la relajación según los litros de vino que se consumen en la comunión. Todos estos esfuerzos por aplicar la fórmula de Chaunu sugieren tres falsos supuestos que están implícitos en ella. En primer lugar, que el significado se puede medir externamente en el estudio de rituales y de otras formas culturales. En segundo lugar, que las economías, las sociedades y las civilizaciones –para citar el subtítulo de la revista *Annales*– pueden separarse en diferentes niveles, no sólo con fines de análisis sino porque existen separadamente. En tercer lugar, que los fenómenos culturales pueden explicarse por medio de la demostración de su relación "estructural" con fenómenos en los otros dos niveles, es decir, por medio de homologías estadísticas.

Roche incurrió en la tercera falacia cuando encontró que la elite del Antiguo Régimen absorbía ideas progresistas, a pesar de que su

[8] Véanse, por ejemplo, las obras citadas en el capítulo XII, nota 18.

composición social seguía siendo la tradicional. El esquema sólo parece contradictorio si se asume que la cultura deriva directamente de la estructura social. Parece menos sorprendente si se abandona por completo la idea de los niveles y se asume que la cultura permea todos los aspectos de la vida en el siglo XVIII, tanto la compra de pan como la lectura de libros.

Al apegarse a los textos de los libros, Lough elude violentar la textura de la cultura. Pero no se aleja de los conocidos caminos de la historia literaria ni confronta las preguntas que planteó Roche. Al final, por lo tanto, ambos autores nos dejan con la sensación de que todavía se necesita explorar la república de las letras. Lough la examina *terre à terre* y de texto en texto. Roche revisa su perfil general desde lo alto de la superestructura estadística. Ninguno de los dos métodos parece adecuado, pero cada cual resulta revelador a su manera, no sólo sobre la vida literaria en el pasado sino sobre los modos de entenderla en el presente.

XIV. HISTORIA Y LITERATURA*

¿QUÉ SUCEDE cuando un libro se vuelve un clásico? ¿Por medio de qué proceso un texto se aparta de todos los demás clamando atención? ¿Cómo sobrevive la temporada literaria, se metamorfosea de edición en edición, reaparece en ediciones rústicas y en tiendas de segunda mano, y se acomoda por fin en los anaqueles reservados para los libros que llegaron para quedarse?

Considérese el caso de *Jean Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, de Jean Starobinski, un texto que se destaca como un clásico de la moderna crítica literaria. Apareció por primera vez en 1957 como la tesis doctoral número 158 de la Universidad de Ginebra. Un año después lo publicó Plon en París, sin sus atavíos académicos. Luego, en 1971, lo editó Gallimard, corregido y aumentado con siete nuevos ensayos sobre Rousseau, en la prestigiosa serie Bibliothèque des idées. Posteriormente, Gallimard lo pasó a una colección más barata y popular, Tel, y sacó nuevas ediciones en 1976 y 1982. Y ahora, finalmente, aparece en inglés, en la excelente traducción de Arthur Goldhammer que publica Chicago University Press (una edición italiana apareció en 1982; una alemana, en 1988).** De manera que una obra que empezó como un ejercicio académico ha llegado en varios países al rango literario del público lector general. Es el momento apropiado para preguntar qué es lo que le ha dado a este libro tal capacidad de permanencia y cómo hace frente a los estudios sobre Rousseau que se han publicado desde que apareció hace años.

Rara vez un título resume tantas cosas: transparencia y obstáculo (en francés, *obstacle*). Starobinski los encuentra por todas partes en la obra de Rousseau y también en su vida, empezando con el trauma cru-

* Este ensayo apareció originalmente en *The New York Review of Books*, 27 de octubre de 1988, pp. 84-88.

** La edición en español es *Jean Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, trad. de Santiago González Noriega, Madrid, Taurus, 1983. [N. de T.]

cial de su infancia, el castigo por negarse a confesar un crimen que no cometió.

No fue un crimen enorme, pero destrozó el paraíso en el que Rousseau pasó sus años de formación. Como miembro adoptivo de la familia Lambercier en Ginebra, habitó lo que Starobinski, siguiendo las *Confesiones,* dice que fue un mundo de comunicación perfecta. Todos en la casa decían lo que tenían en mente y leían la mente de los demás, no por medio de un cuidadoso estudio sino de una efusión espontánea del alma. Era una pequeña utopía, un estado de transparencia pura. Sin embargo, un día un sirviente dejó un peine en la cocina y, a su regreso, encontró que estaba roto. Según las apariencias, Jean-Jacques era el culpable, pues nadie más había estado ahí cuando sucedió el asunto. Los Lambercier, gente buena que no exigía más que una confesión honesta, le pidieron al niño que aceptara su culpa. Pero él era inocente: lo sabía en su interior, como el mejor testigo de sí mismo. Los Lambercier lo sermonearon, se lo suplicaron, perdieron la paciencia y finalmente lo hicieron golpear.

El mundo de Jean-Jacques se desmoronó. Sus ruinas se acomodaron en su mente como un muro de obstáculos que separaba su yo interior de la conciencia de los otros. Al experimentar la injusticia, aprendió a medir la disparidad entre las cosas como son en la realidad y las cosas como aparentan ser. Sin embargo, a nadie se le puede echar la culpa de esta pérdida de la inocencia; ciertamente no a los Lambercier. La falta era inherente a la situación, es decir, a la condición humana misma, un estado de opacidad en el que las conciencias avanzan como barcos en la noche, enviando señales y leyéndolas mal.

Al terminar la felicidad de la infancia de Rousseau, la historia humana, como más adelante él la entendió, dio comienzo. La caída del mundo en la cocina de los Lambercier puso en movimiento el mismo proceso que la caída del hombre del estado natural, tal y como Rousseau lo explicó en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad:* toda experiencia, del individuo y de la humanidad en su conjunto, representa un esfuerzo por lidiar con la pérdida de transparencia y por vivir en un mundo de mediación, a través del lenguaje, la propiedad y toda la gama de instituciones que mantienen cohesionada a la sociedad a la vez que separan a las almas.

De este modo, según Starobinski, el impulso autobiográfico animó desde el principio la escritura de Rousseau. En sus primeras obras, se

abrió a amplias cuestiones sociales y políticas. Al final, se volvió sobre sí misma y se agotó en el solipsismo: "Rousseau deseaba la comunicación y la *transparencia* del corazón. Pero tras seguir esta ruta y toparse con el desengaño, eligió el camino opuesto, aceptando –de hecho, provocando– los *obstáculos,* lo que le permitió alejarse, seguro de su inocencia, a la resignación pasiva".

Así, detrás de los escritos, Starobinski detecta una conciencia operando, que explora, ordena, combina y traspone un conjunto de temas básicos. La tarea en sí misma consistía en escribir. La búsqueda de autenticidad de Rousseau lo obligó a un forcejeo incesante con el lenguaje, pues sólo podía ser él mismo al encontrar las palabras que liberaran su voz interna. Pero las palabras eran instrumentos imperfectos de esa voz, esfuerzos por mediar entre ella y otra gente; de modo que eran inadecuadas, sin que importara lo mucho que conmovieran a sus lectores.

Al volcar su vida en el lenguaje, Rousseau definió la condición del escritor, no sólo en el siglo XVIII sino en el XX:

> Sólo aquí es donde se percibe toda la novedad que aporta la obra de Rousseau. El lenguaje se ha convertido en el lugar de una experiencia inmediata, a la vez que sigue siendo el instrumento de una mediación. [...] La palabra *es* el yo auténtico, pero, por otra parte, revela que la perfecta autenticidad está todavía ausente, que la plenitud debe ser conquistada aún, que nada está asegurado si el testigo niega su consentimiento. La obra literaria ya no solicita el asentimiento del lector sobre una verdad interpuesta en "tercera persona" entre el escritor y su público; el escritor se designa mediante su obra y solicita el asentimiento sobre la verdad de su experiencia personal. Rousseau ha descubierto estos problemas; ha sido verdadero inventor de la nueva actitud que llegará a ser la de la literatura moderna (más allá del romanticismo sentimental del que se ha hecho responsable a Rousseau); se puede decir que ha sido el primero en vivir de un modo ejemplar el peligroso pacto del yo con el lenguaje: la "nueva alianza" en la que el hombre se hace verbo.

El análisis de Starobinski de una conciencia operando mientras está creando literatura no es la misma cosa que biografía literaria, tampoco es simplemente exégesis textual. Combina elementos del antiguo género francés *l'homme et l'oeuvre,* el estudio de un autor y sus obras,

con algo nuevo: el estudio del autor-en-las-obras, esto es, de la conciencia ordenadora implícita en los textos.

Starobinski compartió este acercamiento a la literatura con otros miembros de la llamada Escuela de Ginebra, sobre todo Marcel Raymond y Georges Poulet.[1] Esto significa que recortó la mayoría de las referencias a las circunstancias externas de la vida de Rousseau. *Jean Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo* no tiene nada que decir sobre los conflictos sociales y políticos en Ginebra, los cuales marcaron a Rousseau de niño y lo implicaron en la agitación revolucionaria de adulto. El libro no discute la lucha de Rousseau para sobrevivir como un escritor sin recursos ni esperanzas en París, lo que pudo haber influido en su manera de entender la escritura así como su confrontación existencial con el lenguaje. A duras penas menciona alguna de las instituciones del Antiguo Régimen, las cuales suministraron la materia prima para las reflexiones generales de Rousseau sobre la sociedad y la política. En su lugar, va en pos de otro fin.

Starobinski trató de mostrar cómo un tema maestro –el afán por la "transparencia", la lucha en contra del "obstáculo"– recorre toda la obra de Rousseau, cohesionándola como un todo coherente. Su éxito en esta tarea monumental se ve tan impresionante en 1988 como en 1957. Starobinski muestra que Rousseau ubicó la transparencia a veces en un pasado imaginario (*Discurso sobre el origen de la desigualdad* y *Ensayo sobre el origen del lenguaje*), a veces en una utopía futura o ahistórica (*El contrato social*), a veces en la ficción (*Julia, o la nueva Eloísa*), a veces en un estado presocializado de infancia (*Emilio*), a veces en la festividad espontánea de la gente llana (*Carta a D'Alembert*), a veces en una comunicación extasiada con la naturaleza (*Las ensoñaciones del paseante solitario*) y siempre en la contemplación de su propia alma (*Confesiones*).

El tema resulta tan penetrante en el seguimiento que realiza Starobinski de obra en obra que hasta parece demasiado bueno para ser cierto. Al fin aquí está el más complejo y contradictorio de los escritores situado dentro del rango de un motivo dominante. Cualquier libro que dé tal sentido a tanto material recalcitrante a la larga llegará a los seminarios y las bibliotecas de todas partes. Se convertirá en un clásico

[1] Véase J. Hillis Miller, "The Geneva School", en *Modern French Criticism: From Proust and Valéry to Structuralism*, ed. de John K. Simon, Chicago, 1972.

universitario. Pero el éxito de *La transparencia y el obstáculo* no se debe interpretar como una forma elevada de reduccionismo. Starobinski trata su tema maestro como un modo de explorar las obras de Rousseau, usándolo para resaltar las complejidades más que para reducirlas a su mínimo común denominador.

Por ejemplo, en el análisis de la famosa descripción que Rousseau hace de la cosecha de la vid en Clarens en *Julia, o la nueva Eloísa,* Starobinski muestra que la escena corresponde a la fórmula para los festivales populares en la *Carta a D'Alembert* y para la democracia popular en *El contrato social.* A diferencia de los actores sobre el escenario, los campesinos a la vez representan y observan. Crean un espectáculo sin soporte, sin papeles, sin un guión, ni cualquier otra forma de mediación, un espectáculo que los une a todos en la expresión espontánea de un gozo comunal. Estructuralmente, la dualidad actor/espectador corresponde a la cualidad dual del ciudadano/sujeto en una república ideal; y el estado transparente de ver y ser visto funciona del mismo modo que la Voluntad General: todos participan en la expresión de la autoridad soberana y todos se someten al dictado de todos. Lo que aparece como teoría política abstracta en una parte de la obra de Rousseau emerge en otra como prosa poética. Starobinski nos ayuda a ver las conexiones. Destaca afinidades, no sólo entre las ideas de Rousseau sino en la manera en la que funcionan sus textos, su estructura temática, sus metáforas y sus matices en el fraseo. El libro es un *tour de force.*

Una vez que uno se rinde al hechizo de Starobinski, hasta los rincones más oscuros de la obra de Rousseau comienzan a ocupar su lugar. La teoría rousseauniana sobre la notación musical aparece como un esfuerzo por superar el obstáculo de los signos arbitrarios y restaurar la inmediatez de la expresión melódica. Su botánica representa un esfuerzo por atrapar un estado emocional –la sensación de una expedición en busca de plantas en un bosque o en la ladera de una montaña– fijando un espécimen sobre una página. Hasta su fascinación con la metalurgia, que tomó la forma de una fantasía sobre la transformación de cuerpos en vidrio, expresa una obsesión con la transparencia. En cualquier lugar en que Starobinski deja pasear su mirada, recoge signos de la misma sensibilidad ordenadora.

Pero ¿Starobinski está exagerando? Cualquier obra que cristalice como un clásico puede padecer de cierto endurecimiento arterial.

Puede aniquilar un tema al agotarlo y puede convertirse en un monumento al logro intelectual en el pasado más que en un estímulo para realizar un esfuerzo mayor en el futuro. En efecto, *La transparencia y el obstáculo* lleva las marcas del tiempo en el que fue escrito. Sus referencias revelan su genealogía: *Études sur le temps humain* (1950), de Georges Poulet; *Phénoménologie de la perception* (1945) [*Fenomenología de la percepción*], de Maurice Merlau-Ponty; *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel* (1946) [*Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*], de Jean Hyppolite; *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personalité* (1932) [*De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*], de Jacques Lacan. Esos títulos sugieren el carácter de las corrientes que circundaban el mundo a partir del cual se creó *La transparencia y el obstáculo*: fenomenología, hegelianismo, freudianismo, existencialismo. Starobinski navegó por todas ellas, recogiendo ideas donde las encontraba, no con el fin de desarrollar un sistema filosófico propio sino para comprender a Rousseau.

La idea de la alienación resultó la más útil de todas. Impregnó los debates intelectuales de los años cuarenta y cincuenta, pero se remonta a Hegel, o, mejor dicho, a Rousseau, no el padre sentimental del romanticismo, sino un Rousseau desconocido y desconcertante, que puede verse como el padre del existencialismo.

El Rousseau de Starobinski entendió la caída del hombre del estado natural como una pérdida de "transparencia", es decir, de un contacto sin mediaciones con otras personas. Los obstáculos intermedios, los artificios sociales y culturales de todo tipo, abrieron el camino para el desarrollo de la civilización, pero cerraron el alma al mundo exterior. Por tanto, la historia aparece en los escritos de Rousseau como una trampa psíquica: mientras mayor es nuestra inversión en el refinamiento de las artes y las ciencias, mayor es la pérdida de contacto con el núcleo de nuestro propio ser.

La única salida de la trampa conduce hacia una dialéctica: negar la negación. Esta fórmula aparece en todos los puntos cruciales de la argumentación de Starobinski. Incluso encuentra una dialéctica en el triángulo amoroso de *Julia, o la nueva Eloísa*. Al aceptar la prohibición paterna de su amor por Saint-Preux, Julia permite que la convención social triunfe sobre la inclinación natural. Pero tras casarse con Wolmar, la encarnación de la rectitud terrenal, ella reafirma su amor por

Saint-Preux de manera platónica, por encima de las barreras del matrimonio y finalmente de la muerte. Produce una victoria para una forma superior de la naturaleza: ella niega la negación.

Asimismo, es posible ver que el pensamiento político de Rousseau procede dialécticamente por medio de un gran salto hacia adelante. En *El discurso sobre el origen de la desigualdad,* describe la negación de la naturaleza por parte de la cultura. En *El contrato social,* muestra cómo una forma superior de cultura fue capaz de negar la negación. Hegel y Engels incorporaron esta intuición a una descripción de los procesos de la historia. Kant y Cassirer la adaptaron –con añadidos del *Emilio*– a un sistema de ética y estética.

Pero Starobinski conserva su argumentación enfocada en la conciencia de Rousseau. Cercado de obstáculos, su Jean-Jacques se aleja él mismo cada vez más del contacto con el mundo exterior, se vuelve hacia su interior en busca de transparencia y, por último, sucumbe ante la locura, una forma de alienación que puede diagnosticarse como el "narcicismo de la inocencia".

A pesar del empleo ocasional de tales términos y de su propia formación como médico (estudió psiquiatría aunque no llegó al psicoanálisis), Starobinski no intenta poner a Rousseau en el diván y tratar su locura como un estado patológico que pueda localizarse afuera de su escritura y que sea posible invocar para explicarla. En cambio, ve la locura como una "cuestión existencial" derivada de la transparencia obstaculizada, la cual se materializa en los textos.

Tal como Starobinski los expone, los temas de las primeras obras adquieren un carácter desenfrenado al final de la vida de Rousseau, creando visiones kafkianas de una malignidad inexplicable. Rousseau se presenta a sí mismo como un Emilio mayor en manos de "ellos", sus invisibles enemigos implacables, quienes usurpan el papel del tutor benefactor y manipulan todas las señales que lo rodean con el fin de multiplicar sus tormentos. Hasta cuando huyó de sus perseguidores en Francia y Suiza rumbo al generoso abrazo de David Hume, Rousseau vio otro conspirador en el propio Hume. Creía que, como colegas filósofos y amigos de la humanidad, él y Hume podrían tener un cabal encuentro de intelectos. Pero cuando se conocieron, los obstáculos aparecieron y, para su horror, Rousseau vio descomponerse ante sus ojos los rasgos de "le bon David", revelando a otro enemigo más pérfido.

Starobinski evoca el delirio de Rousseau con entendimiento y compasión, en hermosas páginas que parecen escritas desde dentro del círculo infernal de la locura:

> Para Jean-Jacques, vivir en el mundo de la persecución será sentirse cautivo en el interior de una red de signos concordantes mediante los cuales se refuerza un "misterio impenetrable". [...] Los signos son infalibles, pero lo que se traluce de ellos es la imposibilidad de la transparencia. El signo es revelación, pero revelación del obstáculo infranqueable. De este modo nada gana Rousseau con interrogar a un signo tras otro. En vez de llegar a dilucidar el misterio, se encuentra en presencia de tinieblas más espesas: las muecas de los niños, el precio de los guisantes en los mercados, los pequeños comercios en la calle Platrière, todo anuncia la misma conspiración cuyos móviles son definitivamente impenetrables. Por más que Rousseau organice los indicios que percibe, por más que intente unirlos en una cadena coherente, siempre desemboca en las mismas tinieblas.

Al final, la única seguridad está en rehusarse a cualquier contacto con el mundo exterior y en buscar la transparencia en el interior. Pero incluso entonces, la "reflexión", la perversa cualidad de distanciarse uno mismo de la autopercepción sin mediaciones, amenazaba en todo momento con interrumpir y echar a perder las ensoñaciones más inocentes del caminante solitario. A pesar del estallido lírico de sus últimas obras, Rousseau murió derrotado, un héroe existencial, pero fallido, como los antihéroes de Camus. Para una historia de éxito, una que va de la alienación a la introspección, al compromiso, Starobinski volteará hacia Montaigne, el tema de su siguiente gran libro.[2]

La grandeza de *La transparencia y el obstáculo* consiste en su habilidad para unir los cabos sueltos de la vida y la obra de Rousseau en una interpretación de una coherencia suprema y en mostrar cómo su drama personal abrió un camino hacia las preocupaciones mayores de los siglos XIX y XX: "Esta obra que comienza como una filosofía de la historia se termina como una 'experiencia' existencial. Anuncia al mismo tiempo a Hegel y a su adversario Kierkegaard. Dos vertientes

[2] Jean Starobinski, *Montaigne in Motion*, trad. al inglés de Arthur Goldhammer, Chicago, 1985.

del pensamiento moderno: el conocimiento de la razón en la historia, el carácter trágico de una búsqueda de la salvación individual".

Durante la década de 1950, esta interpretación arrasó con todo lo que se le puso enfrente. *La transparencia y el obstáculo* obtuvo el reconocimiento de clásico de la crítica contemporánea. Sólo parecía enfrentar el peligro que se le presenta a cualquier clásico: el de ser definitivo. Si un libro resulta demasiado convincente, puede considerarse como el que dijo la última palabra sobre su tema. Se lo puede acomodar en la biblioteca y dejar descansar su tema. ¿Starobinski expuso su caso con tal fuerza que canceló el debate?

Las respuestas a esas preguntas se pueden hallar al examinar la manera en que el estudio de Rousseau se ha cruzado con la crítica literaria durante los pasados treinta años.

Mientras algunos críticos siguieron realizando su trabajo como de costumbre, otros, en particular a partir de la década de 1960, trataron de vincular la crítica con la teoría; y a Rousseau se lo puede hallar casi en todas partes en estos esfuerzos. Las obras más relevantes del estructuralismo y la deconstrucción pasan directamente por sus escritos y en ellos se puede ver cómo Rousseau ofreció un terreno de pruebas para algunas ideas centrales en la teoría literaria. El punto no está en pronunciar que tales ideas están bien o mal, sino más bien en ver cómo adquirieron forma en el desarrollo de un permanente debate sobre Rousseau. Una vez cubierto el terreno, se podrá medir la distancia que separa *La transparencia y el obstáculo* de sus sucesores y ver lo que está en juego en las interpretaciones contendientes.

Mientras Starobinski reinterpretaba a Rousseau a la luz del existencialismo, Claude Lévi-Strauss lo incorporó al estructuralismo. En su libro más influyente, *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss produjo una versión moderna de las *Confesiones* y confesó, para sorpresa de los intelectuales franceses, que Rousseau había sido su *maître à penser* en las profundidades amazónicas.[3]

Fue tan impresionante como el reconocimiento por parte de Rousseau, en lo alto de la Ilustración, de que él había encontrado su inspiración en Calvino. Marx, Freud, Saussure podrían servir como equi-

[3] Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, París, 1955, caps. 28, 29 y 38 [trad. esp.: *Tristes trópicos*, trad. de Noelia Bastard, Madrid, Paidós Ibérica, 2006].

paje mental para una expedición a la selva. ¿Pero el *Discurso sobre el origen de la desigualdad, El contrato social, Emilio?* Lévi-Strauss reveló que los llevaba en su seno. Peor, celebró a Rousseau como el padre de la antropología.

Esto surgió en una discusión sobre política entre los nambikwara, uno de los pueblos más primitivos que Lévi-Strauss encontró en Brasil. Aunque ellos tenían un jefe, éste parecía gobernar por medio del orgánico fluir de sentimiento entre sus seguidores. La principal actividad de este jefe consistía en desprenderse de su riqueza –baratijas que acumulaba y de las que se desprendía inmediatamente– y su principal compensación era en esposas. Semejante conducta era inimaginable en las filosofías de la Tercera República. Su explicación no se podía hallar en números atrasados de *Temps modernes,* ni siquiera en Gramsci o en Mauss. Estaba en las obras de Rousseau.

Lévi-Strauss no invocó la trillada e inexacta idea de Rousseau como el defensor del salvajismo noble. Su Rousseau representaba el punto en el que la filosofía por primera vez aborda el problema de entender la cultura como una fuerza política. Visto desde la perspectiva de *El contrato social,* el primitivismo de los nambikwara consistía en su habilidad para reducir la política a su esencia, para trasladar su estilo de vida (sus cacerías y recolecciones y sus esperanzas y miedos) de manera directa a un sistema de poder y para vivir de acuerdo con la efusión espontánea de la Voluntad General. Ésa era la sociedad que en breve destruiría la civilización occidental, un triste espectáculo para el científico social, quien contemplaba el inminente desastre en un ánimo de complicidad elegíaca.

Cuando Jacques Derrida confrontó a Rousseau una década después en *De la gramatología,* desmenuzó el capítulo de Lévi-Strauss sobre los nambikwara con el fin de exponer el etnocentrismo en el corazón del sistema que pretendía abolirlo. En lugar de acceder a la mentalidad primitiva, sostenía, Lévi-Strauss no había hecho más que convertir al Otro amazónico en un producto de su propia imaginación. La oposición binaria yo/otro y antropólogo/sujeto permaneció confinada por las categorías de una ciencia social limitada. Deplorar, como lo hizo Lévi-Strauss, el daño intelectual que trajo consigo el capitalismo –el pensamiento occidental al penetrar en la Amazonia por el sendero que dejaban las topadoras, el etnocentrismo contaminando el bosque tropical incluso en la persona del antropólogo– era en sí mismo etnocéntrico. Significaba pro-

yectar la noción occidental del inocente otro sobre un pueblo para el cual semejante noción era impensable.[4]

En todo caso, los nambikwara a duras penas podrían ser considerados inocentes. *Tristes trópicos* contenía evidencias suficientes de su brutalidad, duplicidad, disensión y manifiesta sofisticación. Pero le dieron a Lévi-Strauss una manera de pensarse a sí mismo fuera de la selva y sobre la Ribera Izquierda, en donde podía entrar en diálogo con los clásicos de la tradición francesa: Montaigne, Diderot y, sobre todo, Rousseau. En efecto, sostenía Derrida, Lévi-Strauss no necesitaba haber salido de París, pues Rousseau le daba todo lo que requería: el material para un experimento mental sobre el principio organizativo de la sociedad.

Al seguir ese tren de ideas, Derrida encontró que Rousseau se remontaba a otro experimento mental aun mayor, el de la duda sistemática que emprendió Descartes, que fundamentaba la "metafísica", como la llamó Derrida, en la espontánea autoconciencia del pensar. El *cogito* cartesiano abría una manera de filosofar, la "metafísica de la presencia", que iba de Descartes a Hegel. Pero Rousseau señalaba una línea de falla en ese paisaje intelectual, a saber: la escritura. Al pensar e incluso hablar, según la versión derrideana de Rousseau, los filósofos eran capaces de expresar la presencia sin mediaciones de su voz interior. Pero cuando escribían, algo se cruzaba en el camino. Los significantes arbitrarios, las palabras garrapateadas sobre el papel, oscurecían el fundamento íntimo de la verdad y de ese modo la escritura misma se convertía en un problema central para la filosofía.

Lévi-Strauss había vislumbrado la agudeza de Rousseau: de ahí su celebración de los nambikwara como un pueblo "sin escritura". Pero Derrida fue más lejos: vio que al tratar la escritura como un "suplemento" del habla trágicamente imperfecto, Rousseau se había acercado a una noción elemental de la deconstrucción, a saber, que las imperfecciones están insertas en la retórica de todos los textos y que, por lo tanto, a todos los textos se les puede hacer decir algo diferente de lo que significan ostensiblemente. Los suplementos son derivativos: sólo existen para completar una entidad previa; sin embargo, también pueden servir en lugar del original, como cuando se consulta el suplemento de una enciclopedia para obtener la información más reciente sobre un

[4] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trad. al inglés de Gayarti Chakravorty Spivak, Baltimore, 1972, parte 2 [trad. esp.: *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1971].

determinado tema. En relación con la suplementariedad, siempre se pierde y se gana algo. El *Supplément au Voyage de Bougainville*, de Diderot, puede ser una obra maestra, pero no puede igualar la experiencia real de entrar en contacto con los isleños del mar del Sur a lo largo del itinerario de Bougainville. En la filosofía y en la literatura, la escritura puede ofrecer el acceso a la verdad, pero no puede acceder a la verdad.

La diferencia entre entender algo y ponerlo por escrito en la lectura de Rousseau realizada por Derrida desemboca en un abismo que separa la naturaleza de la cultura. De un lado, los hombres experimentan la verdad como una presencia sin mediación dentro de ellos mismos; del otro lado, se enredan en relaciones externas, en la mediación, la escritura, la civilización: el proceso completo de la historia que aparece simultáneamente en la decadencia y en el progreso, en la esclavitud y en la perspectiva de libertad por medio de un contrato social.

Pero Rousseau no fue tan lejos. ¿Por qué trazar una línea epistemológica entre el habla y la escritura?, se preguntó Derrida. ¿Por qué no hacerla retroceder de manera indefinida hasta el funcionamiento íntimo del pensamiento? El habla misma puede analizarse como una especie de escritura, una *"archiécriture"*, compuesta de significantes arbitrarios sonoros. De manera que la voz interior no ofrece una presencia sin mediación; no brinda nada más, en la controvertida visión de Derrida, que un juego interminable entre significantes y significado.[5] Aunque el argumento de Rousseau se dirige hacia una metafísica de la presencia, al final sucumbe ante el lenguaje. Tal como Derrida lo interpreta, se deconstruye a sí mismo.

El siguiente paso fue deconstruir a Derrida. Paul de Man emprendió esta tarea oponiendo su propia lectura del *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau a la versión sobre éste de Derrida.[6] Apareció una diferencia crucial. Según De Man, Derrida leyó mal la teoría del lenguaje de Rousseau, confundiéndola con una teoría de la representación menos radical y más refutable de lo que era corriente en

[5] Para una refutación de la postura de Derrida, que toma como punto de partida lo inadecuado de estas afirmaciones, véase John R. Searle, "The World Turned Upside Down", en *The New York Review of Books*, 27 de octubre de 1983, pp. 74-79.

[6] Paul de Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rethoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis, 1983 (1ª ed. 1971), cap. 7. Véase también de Paul de Man, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Heaven, 1979, segunda parte [trad. esp.: *Alegorías de la lectura*, trad. de Enrique Lynch, Madrid, Lumen, 1999].

el siglo XVIII. Hizo decir a Rousseau que la escritura representa al habla tal cual el habla representa al pensamiento, cuando en realidad Rousseau concibió el lenguaje como una especie de expresión compuesta por figuras, semejante a la música. En el *Ensayo*, el habla es a la escritura lo que la melodía a la armonía. Como la melodía, transmite sucesivos estados del alma y, por lo tanto, tiene una inmediatez que falta en los modos de expresión representacionales, como la pintura y la literatura. Al restituir el argumento de Rousseau, De Man hizo a un lado el argumento de Derrida. Pero ese procedimiento planteó otra pregunta: ¿a qué se debió el curioso punto ciego en la interpretación de Derrida, quien, por otra parte, era muy agudo?

La respuesta, en una palabra, era Starobinski. Según De Man, Derrida no logró hacer contacto con el texto de Rousseau en su integridad original. En cambio, lo leyó por medio de otras lecturas, por medio del cuerpo entero de la interpretación crítica que culminó en *La transparencia y el obstáculo*. De Man no sostenía que él mismo estuviera libre de ceguera. Por el contrario, asoció los puntos ciegos con la agudeza. Pero insistió en la importancia de prescindir de todas las lecturas previas de Rousseau, pues sentenció que toda la tradición académica de Rousseau estaba fundamentalmente errada. Al igual que la historia literaria, "requiere urgentemente ser deconstruida".

Tal era el estado de la cuestión en el momento de la muerte de Paul de Man en 1983: lecturas correctas e incorrectas se acumulaban en una sucesión aparentemente interminable. Mientras engordaba el palimpsesto, algo se perdió: el propio Rousseau, el Jean-Jacques histórico que vivió en el siglo XVIII y que escribió las obras que aparecieron con su nombre.

Para los teóricos de la interpretación, la noción de un Rousseau "real" parecía irremediablemente ingenua. ¿Cómo era posible entrar en contacto con una vida que desapareció doscientos años atrás, o hasta preocuparse de las vidas de los autores, cuando Roland Barthes había decretado la muerte de todos los autores y no quedaban más que los textos y las lecturas?[7] De manera que los teóricos –o al menos algu-

[7] Roland Barthes, "The Death of the Author", en *Image, Music, Text*, Nueva York, 1977, pp. 142-148 [trad. esp.: "La muerte del autor", en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, trad. de C. Fernández Medrano, Barcelona, Paidós Ibérica, 1987].

nos de ellos, los alineados con Barthes y Derrida– abolieron el tiempo y sepultaron a Rousseau debajo de sucesivas capas de sus propias interpretaciones. En la medida en que aparecía en las obras de los teóricos, Rousseau era una voz descorporeizada que debatía proposiciones abstractas a través de los siglos con otros filósofos, desde Platón hasta Husserl. La historia no existía.

La deshistorización de la literatura desplazó del debate a *La transparencia y el obstáculo* y lo dejó arrumbado en un estante. A decir verdad, en ocasiones, los teóricos se han referido respetuosamente a ese libro en las notas a pie de página. De hecho, se puede hallar una pista de "transparencia" en la "metafísica de la presencia" de Derrida junto con una sugerencia de "obstáculo" en su noción de "suplemento". Al igual que Derrida, Starobinski entendió el esfuerzo de Rousseau por basar la verdad en la experiencia interior como una lucha con el lenguaje. Cuando describió el lenguaje como "el lugar de la experiencia inmediata" para Rousseau y para la literatura moderna en general, se anticipó a lo que Derrida más adelante definiría como "logocentrismo". Sin embargo, Starobinski a duras penas aparece en los debates teóricos.[8] ¿Por qué?

En esencia, porque Starobinski y sus sucesores entendieron la empresa crítica de una manera incompatible. Él intentó comprender a Rousseau, al hombre y las obras, en su forma cabal, mientras que los teóricos abandonaron por completo la noción de *l'homme et l'œuvre*. Él trató de integrar todas las piezas del rompecabezas en una imagen coherente. Ellos desmontaron las cosas y negaron la validez de la coherencia misma. Él se propuso darle sentido a Rousseau. Ellos trataron de elaborar teorías. Para ellos, Rousseau era tan sólo *"bon à penser"* (bueno para pensar), como pudo haber dicho Lévi-Strauss. Ellos usaron trozos y fragmentos de los escritos de Rousseau para sus propios fines, para afirmar o afectar la posición del estructuralismo.

Dado que las olas de la teoría retroceden, parece seguro predecir que el Rousseau histórico permanecerá de pie. *La transparencia y el obstáculo* saldrá del estante. Reencarnado en nuevas ediciones y en

[8] Para revisiones de la literatura en la que Starobinsky es notorio por su ausencia, véanse David Lodge (ed.), *20th Century Literary Criticism*, Londres, 1972; Francis Barker *et al.* (eds.), *Literature, Politics and Theory*, Londres, 1986; Cary Nelson (ed.), *Theory in the Classroom*, Chicago, 1986, y Clayton Koelb y Susan Noakes (eds.), *The Comparative Perspective on Literature: Approaches to Theory and Practice*, Ithaca (NY), 1988.

otros idiomas –la edición de Chicago incluye un útil ensayo de Robert Morissey y un magnífico índice, aunque por alguna razón no tiene la bibliografía actualizada de la última versión de Gallimard–, nos ayudará a redescubrir al hombre que habitó el siglo XVIII y transformó la topografía de su cultura.

A pesar de la masa de investigaciones sobre Rousseau, la tarea aún no está concluida. No se la puede completar sólo consultando a Starobinski debido a que, como él dijo, *La transparencia y el obstáculo* tiene poco que ofrecer a modo de detalle histórico. Tampoco se hará exhumando hechos y vaciando a la historia de la teoría, pues la deconstrucción demostró la fragilidad retórica de los textos, incluyendo los tipos de textos que yacen en los archivos. Pero hoy comienzan a florecer nuevas variedades de la historia literaria y han echado raíces aprovechando la riqueza de la teoría almacenada en las ciencias humanas, en especial en la antropología.

Lévi-Strauss tuvo razón al celebrar a Rousseau como el padre de la antropología, pero las ideas de Rousseau pueden aplicarse más fructíferamente a su propia cultura que a la de los nambikwara. Rousseau inventó la antropología del mismo modo en que Freud inventó el psicoanálisis, aplicándolo a sí mismo. Movido por la necesidad de comprender su propia vida, estudió la manera en la que absorbía los sistemas culturales al pasar de una sociedad a otra. Trazando su derrotero de Ginebra a Francia a través de Italia y Savoya, de los talleres de los artesanos pasando por el lecho de madame de Warens y de los bajos fondos literarios a las mesas de los comedores de la aristocracia, Rousseau reconoció el poder de la cultura como una fuerza que moldea a los individuos y da forma a sociedades enteras. Vio el teatro, las novelas, los juegos, la crianza de los niños, la educación, el lenguaje y la religión como las numerosas maneras de organizar la realidad y canalizar la conducta. Los entendió no sólo como vehículos para transmitir valores, sino como formas de poder en sí mismos. Y analizó su funcionamiento en casi todos los géneros que tuvo a su disposición en la época: la teoría política, la pedagogía, la ficción y la autobiografía.

Hoy estamos en condiciones de apreciar ese logro, porque mientras los teóricos conjugaban sus ideas por medio de los escritos de Rousseau, los académicos más tradicionales exhumaron una gran cantidad de información sobre el mundo en el que él vivió. Ellos nunca habían perdido de vista al Rousseau histórico. Pero les faltó la

visión en gran angular de Starobinski, de manera que cada cual produjo su propio Rousseau o, más comúnmente, un fragmento de la vida de Rousseau y una rebanada de su tiempo. Hay que reunir las piezas, y la tarea debería ser posible, pues las piezas están en cientos de libros y artículos que se han publicado desde la aparición de *La transparencia y el obstáculo*. Tenemos estudios de Rousseau el intelectual controvertido, Rousseau la némesis de Voltaire, Rousseau el genio rector de la Revolución Francesa, Rousseau el ginebrino, el político, el deísta, el misógino, el ideólogo, el botánico, el educador, el músico, el vagabundo.[9]

Lo mejor de todo es que contamos con la correspondencia completa de Rousseau, editada por Ralph Leigh: 46 volúmenes preparados con una investigación tan exhaustiva que las notas a pie de página constituyen virtualmente un diccionario biográfico y los ensayos introductorios de cada tomo, si se reúnen, ofrecen la relación más autorizada que se haya escrito de la vida de Rousseau.[10] Leigh murió en diciembre de 1987, cuando acababa de llegar al final de su trabajo (se publicarán tres volúmenes más que documentan la influencia de Rousseau durante la Revolución Francesa, junto con varios volúmenes más de índices). Este trabajo empequeñece incluso lo realizado por Starobinski.

Resulta claro entonces que ha llegado el momento de otra síntesis, algo comparable a la biografía en varios tomos de Voltaire que está en curso.[11] De manera que Starobinski no tuvo la última palabra, sino que será escuchado nuevamente; pues toda obra nueva deberá empezar en donde él terminó y parece improbable que alguna vez hayan de finalizar los nuevos comienzos. Si algo demuestra el trabajo acadé-

[9] Véanse, por ejemplo, Benoît Mély, *Jean-Jacques Rousseau, un intellectuel en rupture*, París, 1985; Henri Gouhier, *Rousseau et Voltaire: Portraits dans deux miroirs*, París, 1983; Louis-Pierre Jouvenet, *Jean-Jacques Rousseau: Pédagogie et politique*, Toulouse, 1984; Maurice Cranston, *Jean-Jacques: The Early Life and Works of Jean-Jacques Rousseau 1712-1754*, Londres, 1983; Carol Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue: The Language of Politics in the French Revolution*, Ithaca (NY), 1986; Joel Schwartz, *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*, Chicago, 1984, y Asher Horowitz, *Rousseau, Nature, and History*, Toronto, 1987.

[10] R. A. Leigh (ed.), *Correspondance complète de Rousseau*, Oxford, 1965.

[11] *Voltaire et son temps*, una biografía en cinco volúmenes bajo la dirección de René Pomeau. El primer volumen, escrito por Pomeau, apareció bajo el título *D'Arouet à Voltaire 1694-1734*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1985.

mico de los pasados treinta años es la riqueza inagotable de lo que Cassirer llamó "la cuestión de Jean-Jacques Rousseau". La vida de Rousseau fue tan extraña y sus obras son tan desafiantes que parece seguro que inspirarán hazañas interpretativas en tanto existan textos y lectores. Como demuestra *La transparencia y el obstáculo,* el propio Rousseau no sólo escribió clásicos; él fue la materia con la cual otros pueden hacer clásicos.

XV. HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA*

AL VOLVER A CASA, después del seminario de semiótica, me sucedió algo gracioso. En el piso C de la biblioteca, al doblar en una esquina, me llamó la atención un anuncio del *New York Times* pegado en el cubículo de un estudiante: "Fiji $499". Envuelto por una discusión sobre Charles S. Peirce y la teoría de los signos, al instante lo identifiqué como lo que era, un signo. Su mensaje era suficientemente nítido: vuele ida y vuelta a Fiji por $499. Pero su significado era diferente. Era una broma, dirigida al público universitario por un estudiante metido en su tesis en pleno invierno y parecía decir: "Quiero irme de aquí. ¡Denme algo de oxígeno! ¡Sol! *Mehr Licht!*". Se podrían añadir numerosas glosas. Pero para entender la broma es preciso saber que los cubículos donde los estudiantes trabajan en sus tesis son como celdas, que las tesis requieren de largos períodos de trabajo duro y que el invierno en Princeton va envolviendo a los estudiantes como una mortaja húmeda. En una palabra, hay que saber moverse en la cultura universitaria, lo que no es una gran hazaña si se vive en medio de ella, sino algo que distingue a los habitantes de estos recintos de la población civil que retoza bajo el sol y al aire libre. Para nosotros, "Fiji $499" es gracioso. A usted puede parecerle algo propio de un estudiante inmaduro. Para mí, este anuncio suscitó la clásica pregunta académica: ¿cómo es que trabajan los símbolos?

La pregunta me había asediado en relación con cierta crítica a un libro que publiqué en 1984, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. En él traté de mostrar por qué una ma-

* Este ensayo se publicó en *The Journal of Modern History,* núm. 58, 1986, pp. 218-234, como respuesta a la crítica de mi libro *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History,* Nueva York, 1984 [trad. esp.: *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa,* trad. de Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1987], por Roger Chartier: "Texts, Symbols, and Frenchness", en *The Journal of Modern History,* núm. 57, 1985, pp. 682-695. Debido a que los editores de *The Journal of Modern History* tienen como política no publicar respuestas a críticas, me pidieron que incorporara mi respuesta a un ensayo general sobre el simbolismo y que evitara responder punto por punto al ensayo de Chartier.

tanza ritual de gatos resultaba hilarantemente divertida a un grupo de impresores en París hacia 1730. Al captar la broma, tuve la esperanza de "entender" un elemento clave en la cultura artesanal y comprender el juego de símbolos en la historia cultural en general. Mis críticos plantearon algunas preguntas, las cuales quedaron prendidas al "Fiji $499" en mi pensamiento mientras me dirigía a casa en la noche. Quisiera discutir esas preguntas, no como una refutación a la crítica, pues sigo creyendo que mi argumentación se sostiene, sino como una manera informal de recorrer algunos problemas generales que tienen que ver con la interpretación histórica de los símbolos, los rituales y los textos.

En una larga reseña sobre *La gran matanza de gatos,* Roger Chartier sostiene que el libro falla por una defectuosa noción de los símbolos.[1] Según él, el simbolismo supone una "relación de representación" directa entre el significante y el significado, como en el ejemplo citado en el diccionario del siglo XVIII de Antoine Furetière: "El león es el símbolo del valor". Estoy de acuerdo en que los diccionarios contemporáneos pueden ser útiles para rastrear los significados que la elite literaria atribuía a las palabras. Pero no pienso que un escritor sofisticado como Furetière pueda servir como "informante nativo" sobre la concepción del simbolismo entre la gente trabajadora analfabeta. Tampoco creo que Furetière ofrezca un concepto adecuado de simbolismo para el análisis etnográfico.

Los etnógrafos trabajan con una noción muy diferente de intercambio simbólico. De hecho, ellos apoyan nociones en competencia; pero cualesquiera sean sus tendencias teóricas, por lo general no esperan que sus informantes nativos usen los símbolos de la variedad león = valor. En cambio, encuentran que los símbolos transmiten múltiples significados y que el significado se interpreta de distintas maneras por pueblos

[1] Roger Chartier, "Texts, Symbols, and Frenchness", en *The Journal of Modern History,* núm. 57, 1985, pp. 682-695. Para otras observaciones sobre los temas teóricos planteados en *La gran matanza de gatos,* véanse los ensayos de Philip Benedict y Giovanni Levi que se publicaron juntos como "Robert Darnton e il massacro dei gatti", en *Quaderni Storici,* nueva serie, núm. 58, abril de 1985, pp. 257-277. He tratado de responder a la crítica en un debate con Pierre Bourdieu y Roger Chartier como "Dialogue à propos de l'histoire culturelle", en *Actes de la recherche en sciences sociales,* núm. 59, septiembre de 1985, pp. 86-93. Desde entonces, el debate lo tomaron otros: véanse Dominick LaCapra, "Chartier, Darnton, and The Great Symbol Massacre", y James Fernandez, "Historians Tell Tales: Of Cartesian Cats and Gallic Cockfights", en *The Journal of Modern History,* núm. 60, 1988, pp. 95-127.

diferentes. Como dice Michael Herzfeld: "Los símbolos no representan equivalentes fijos sino analogías comprensibles contextualmente".[2] En su trabajo entre los campesinos griegos, Herzfeld encontró que los símbolos significaban muchas cosas, casi todas inesperadas y todas ellas impenetrables para quien no fuera capaz de abrirse camino entre las asociaciones múltiples adheridas a los cuervos, a los azafranes, a los guijarros y a otros objetos en la cultura local. Varias generaciones de antropólogos han tenido la misma experiencia. A donde quiera que van, encuentran nativos que interpretan los símbolos de maneras complejas y sorprendentes: así sucede con el arpa y el cascabel entre los fangs en Gabón, según James Fernandez; las mariposas y los escarabajos entre los apaches en Arizona, según Keith Basso; los árboles y los senderos entre los ilongotes en Filipinas, según Renato Rosaldo, y las casas y las flores entre los tamiles en el sur de India, según E. Valentine Daniel.[3] Se pueden citar ejemplos y ejemplos, pero sería más útil asomarse a unos cuantos estudios de caso.

Loring Danforth aplicó el concepto de simbolismo de Herzfeld al estudio de los rituales funerarios en la Grecia rural.[4] Encontró que los funerales funcionaban como una transformación negativa de las ceremonias matrimoniales y que los símbolos empleados en los lamentos funerarios ayudaban a los campesinos a hacer frente a su pena transformando metafóricamente la muerte en vida. A lo largo de su duelo, las mujeres vestidas de negro se reúnen en las tumbas de sus muertos e improvisan canciones. Con frecuencia, les echan en cara a los muertos el dolor causado: "Ustedes nos han envenenado". El veneno cobra la forma

[2] Michael Herzfeld, "An Indigenous Theory of Meaning and Its Elicitation in Performative Context", en *Semiotica,* núm. 34, 1981, p. 130; véanse también las pp. 135-139.

[3] James W. Fernandez, "Symbolic Consensus in a Fang Reformative Cult", en *American Anthropologist,* núm. 67, 1965, pp. 902-929; Keith Basso, "'Wise Words' of the Western Apache: Metaphor and Semantic Theory", en *Meaning in Anthropology,* ed. de Keith Basso y Henry Selby, Albuquerque (NM), 1976, pp. 93-122; Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History,* Stanford (CA), 1980, y E. Valentine Daniel, *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way,* Berkeley y Los Ángeles, 1984. Para más ejemplos y diferentes variedades de antropología simbólica, véanse las siguientes colecciones de ensayos: *Meaning in Anthropology,* ed. de Keith Basso y Henry Selby, *op. cit.*; J. David Sapir y J. Christopher Crocker (eds.), *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rethoric,* Filadelfia, 1977, y Janet L. Dolgin, David S. Kemnitzer y David M. Schneider (eds.), *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings,* Nueva York, 1977.

[4] Loring M. Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece,* Princeton (NJ), 1982.

de amargas lágrimas ardientes. Pero las lágrimas asimismo riegan la tumba, restauran la fertilidad al terreno y ofrecen a los muertos agua para beber, cocinar y bañarse. De modo que en los lamentos, los muertos responden a la desesperación de los deudos con metáforas afirmativas:

> Vengan los extraños, los parientes y todos los que sufren.
> Digan unas palabras en mi memoria y derramen algunas lágrimas.
> Para que las lágrimas sean una fuente fresca, un lago, un mar,
> e inunden el bajo mundo;
> para que los sucios se limpien y los sedientos beban;
> para que las buenas mujeres puedan amasar y hornear el pan;
> para que los jóvenes apuestos se puedan aliñar y peinar.[5]

Según Danforth, el agua tiene una gran fuerza como metáfora en los áridos terrenos internos de Grecia. Lo mojado sugiere fertilidad y vida; lo seco, esterilidad y muerte. Se cree que el agua, filtrándose por la tierra seca de los cementerios, reanima a los muertos. Las viudas vierten agua sobre las tumbas de sus cónyuges y se describen a sí mismas como quemadas por el dolor: de ahí lo negro de su vestimenta y el "veneno" de sus lágrimas. Pero las lágrimas asimismo se derraman como agua para los muertos. Ellas combinan los atributos del agua y del veneno y, por lo tanto, median en la oposición entre la vida y la muerte. Esta mediación adquiere la forma de una serie graduada de opuestos binarios, los cuales se vuelven progresivamente más débiles hasta fundirse en el símbolo de las lágrimas.

FIGURA XV.1

Vida
Húmedo
Agua
Lágrimas
Veneno
Seco
Muerte

[5] Loring M. Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece, op. cit.*, pp. 110 y 111.

Si la poesía es incapaz de disolver la muerte, puede quitarle su aguijón, al menos en momentos de suspensión de la incredulidad. ¿Cómo funciona la poesía? No por medio del establecimiento de "relaciones de representación" mecánicas, sino haciendo que las cosas fluyan unas dentro de otras por encima de los límites que las separan en el mundo prosaico. Los historiadores se sienten más cómodos con la prosa. Ellos ordenan las cosas de manera secuencial y argumentan partiendo del efecto hacia la causa. Pero en la vida diaria, la gente común y corriente tiene que abrirse camino a través de un bosque de símbolos. Ya sea que quiera obtener un beneficio, remolcar una barcaza o levantar un fardo, manipulan metáforas. Esto no quiere decir que las relaciones económicas y de poder no tengan una existencia independiente, sino que están mediadas a través de signos. El dinero mismo es un signo; no hará dinero quien no pueda leer el código de su propia cultura. Cuando encaramos lo esencial de la condición humana, la contradicción entre la vida y la muerte, el misterio del sufrimiento y del amor, recurrimos a símbolos que transmiten numerosos significados. Algunos pueden ser directamente representacionales –lo negro significa muerte–, pero otros se desprenderán de sus amarras sensoriales y flotarán chocando unos con otros, convergiendo en configuraciones que representan numerosas ideas a la vez.

Unos cuantos historiadores culturales han visto relaciones metafóricas en el corazón de lo que estudian. Tal es el caso de Huizinga en relación con la experiencia religiosa al final de la Edad Media:

> La visión de rosas blancas y rojas floreciendo entre espinas de inmediato recuerda una asimilación simbólica en la mente medieval: por ejemplo, la de las vírgenes y los mártires, resplandeciendo de gloria en medio de sus perseguidores. La asimilación se debe a que los atributos son los mismos: la belleza, la ternura, la pureza, los colores de las rosas son también los de las vírgenes; su color rojo, el de la sangre de los mártires. Pero esta similitud sólo tendrá un significado místico si el término medio que conecta los dos términos del concepto simbólico expresa una esencia común a ambos; en otras palabras, si lo rojo y lo blanco son algo más que nombres de una diferencia física basada en la cantidad, si son concebidos como esencias, como realidades. La mente del salvaje, la del niño y la del poeta nunca los ven de otra forma.[6]

[6] Johan Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, Garden City (NY), s. f., pp. 203 y 204; ed. orig. en holandés, 1919 [trad. esp.: *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma*

Como Danforth, Huizinga insiste en que el simbolismo opera como un modo de participación ontológica más que como una relación de representación. En vez de representar a las vírgenes y a los mártires, los rosas *son* ellos, pertenecen con ellos al mismo orden del ser.

Esta noción de simbolismo, que Huizinga formuló sin el beneficio de la filosofía lingüística o la semiótica –pero con un notable conocimiento del sánscrito–, se ha convertido en un tema dominante en la antropología actual. Se destaca particularmente en la obra de Victor Turner. En muchos años de trabajo de campo entre los ndembu, un pueblo de Zambia dado a rituales elaborados y a una discusión entusiasta de éstos, Turner encontró símbolos por todos lados: insertos en el paisaje, flotando en el aire, fijos por un instante en una ceremonia y luego desbordando hacia otra. En el centro de este mundo, rebosante de significado, estaba el *mudyi* o árbol de leche. Los ndembu lo usaban para decir mil cosas en un número equivalente de ocasiones diferentes. Tras una elaborada investigación, confirmada en cada uno de sus detalles por exégetas nativos, Turner llegó a la conclusión de que los significados vinculados al árbol cubrían todo un espectro, el cual iba de lo normativo a lo sensorial:

> El árbol *mudyi* [...] en su polo normativo representa la condición de mujer, la maternidad, el vínculo madre-hijo, una novicia al pasar por la iniciación a la madurez de mujer, un matrilinaje específico, el principio de una línea materna, el proceso de aprendizaje de la "sabiduría de la mujer", la unidad y la permanencia de la sociedad ndembu, y todos los valores y las virtudes inherentes a las diversas relaciones: domésticas, legales y políticas, controladas por la descendencia por línea materna. Cada uno de estos aspectos de su significado normativo se vuelve señero en un episodio específico del ritual de la pubertad; juntos forman una aseveración condensada de la estructura y de la importancia comunal de la feminidad en la cultura ndembu. En su polo sensorial, el mismo símbolo representa la leche del pecho (el árbol exuda un látex lechoso) [...] los pechos de la madre y la esbeltez corporal y la flexibilidad mental de la novicia (se usa un joven retoño del mudyi). El árbol, situado a corta distancia del poblado de la novicia, se vuelve el centro de una secuencia de episodios rituales ricos

---

de vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos, trad. de Alejandro Rodríguez de la Peña, Madrid, Alianza, col. Ensayo, 30, 2008].

en símbolos –palabras, objetos y acciones– que expresan importantes temas culturales.[7]

Este tipo de exégesis etnográfica parece demasiado buena para ser cierta, o al menos para ser útil más allá de la selva. Pero debería poder ayudarnos a sortear los encuentros simbólicos de cada día. Cuando me topé con el "Fiji $499", encontré, para mi sorpresa, que las categorías de Peirce eran adecuadas. El "signo" consistía en las letras impresas en forma de propaganda. El "objeto" o el mensaje ostensible concernía al costo para ir a Fiji. Y el "interpretante" o significado era la broma: "Quiero irme de aquí". De hecho, los significados se multiplicaron en mi posición al final del circuito de la comunicación. "Esto de Peirce sí funciona", concluí, y luego añadí reflexiones posteriores: "Obligamos a nuestros alumnos a pasar demasiado tiempo en esos cubículos". "Los estudiantes se están volviendo más ingeniosos." ¿Eran válidas mis interpretaciones? Sí, en lo que a mí me concernía. Pero ¿correspondían a lo que pretendía el estudiante? Incapaz de resistirme a la oportunidad de preguntárselo a un informante nativo, al día siguiente llamé a la puerta del cubículo C 1 H9. Abrió Amy Singer, una estudiante de posgrado en Estudios de Medio Oriente. "Lo puse ahí dos semanas antes de los exámenes generales", contestó. "Era el momento más sombrío del invierno y el *New York Times* ofrecía esta cuota de distracción, un lugar cálido, distante." Pero Amy parecía ser del tipo radiante, animado. (Me alegra informar que le fue muy bien en sus exámenes generales.) Dijo que pensaba en el letrero más como una fantasía escapista y una broma que como un lamento. "Es como las calcomanías de los paragolpes", explicó. Yo no había pensado en la puerta como un paragolpes. Mis ideas no coincidían perfectamente con las de ella, pero estaban suficientemente cerca como para que yo pudiera captar la broma y para que se fortaleciera mi admiración por Peirce.

Ahora bien, no quiero defender el sistema de Peirce frente a otros sistemas de la semiótica. Me interesa afirmar algo más sencillo: pensa-

[7] Victor W. Turner, "Symbols in African Ritual", en Janet L. Dolgin, David S. Kemnitzer y David M. Schneider (eds.), *Symbolic Anthropology, op. cit.*, p. 185. Para una mayor discusión y argumentación, véase Victor W. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca (NY), y Londres, 1967, en particular, caps. 1, 3 y 4 [trad. esp.: *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, trad. de Alberto Cardín y Ramón Valdés Toro, Madrid, Siglo XXI, 2008].

mos el mundo de la misma manera en la que hablamos de él, estableciendo relaciones metafóricas. Éstas suponen signos, íconos, índices, metonimias, sinécdoques y todos los demás recursos del saco de trucos del retórico. Los filósofos y los lingüistas clasifican los trucos en diferentes definiciones y esquemas. Por mi parte, no me decido a suscribir un sistema en lugar de otro y prefiero emplear el término "símbolo" de manera amplia, en relación con cualquier acto que porte cierto significado, ya sea por medio del sonido, la imagen o el gesto. La distinción entre actos simbólicos y no simbólicos puede ser tan fugaz como la diferencia entre un guiño y un parpadeo, pero es crucial para entender la comunicación y para interpretar la cultura. De modo que los historiadores culturales podrían salir ganando al rechazar la visión león-valor del simbolismo y al pensar los símbolos como polisémicos, fluidos y complejos.

Pero ¿por qué ciertos símbolos tienen poderes especiales? ¿Qué es lo que los vuelve inusualmente ricos en significado? Una respuesta a estas preguntas podría empezar en la observación de Lévi-Strauss según la cual así como hay cosas buenas para comer, también hay otras "buenas para pensar". La gente puede expresar un pensamiento manipulando cosas en lugar de abstracciones: al servir ciertas rebanadas de carne a ciertos miembros de la tribu, al acomodar la arena en ciertos patrones sobre el piso de la choza, al recostarse al pie del árbol *mudyi* y al matar gatos. Tales gestos entrañan relaciones metafóricas. Muestran que una cosa tiene una afinidad con otra en virtud de su color, o de su forma, o de sus posiciones comunes en relación con otras cosas más.[8]

Tales relaciones son inconcebibles sin referencia a un conjunto de categorías que sirven como grilla para ordenar la experiencia. El lenguaje nos ofrece nuestra grilla más elemental. Al nombrar las cosas, las acomodamos en categorías lingüísticas que nos ayudan a ordenar el mundo. Decimos que esta cosa es un pez y que aquélla es un ave y luego nos sentimos satisfechos de que sabemos sobre lo que hablamos. Nombrar es conocer: acomodar algo en un sistema de clasificación taxonómico. Pero las cosas no vienen ordenadas y rotuladas en lo que rotulamos como "naturaleza". Y justo cuando tenemos la confianza de haber dado con una manera de lidiar con el continuo indiferenciado del mundo

[8] Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Chicago, 1966; ed. orig. en francés, 1962 [trad. esp.: *El pensamiento salvaje*, trad. de Francisco González Arámburo, México, Fondo de Cultura Económica, col. Breviarios, 2006]. Véase en particular el primer capítulo.

natural, podemos tropezar con algo sorprendente, como una víbora, que produce un breve instante de terror –nada en los huesos– al fracturar las categorías y dispersar estática en todo el sistema. Las víboras no son ni peces ni aves. Se arrastran sobre la tierra como si nadaran en el agua. Parecen viscosas. No se pueden comer. Pero son buenas para formular comentarios insidiosos: "Stephen es una víbora en la hierba". Las cosas que caen entre categorías, que están a horcajadas entre fronteras, o que se derraman más allá de los límites amenazan nuestra idea básica del orden. Minan su suelo epistemológico. Tales cosas son fuertes y peligrosas. Ellas, también, tienen un nombre, al menos en antropología: son tabú.

Los antropólogos han encontrado tabúes en todos los rincones del mundo y los han discutido en una amplísima literatura. La más reciente ronda de discusiones dio inicio con la observación de Mary Douglas de que la suciedad era "materia fuera de lugar", esto es, algo que violaba las categorías conceptuales.[9] Así, la prohibición de comer cerdo entre los antiguos israelitas no tenía nada que ver con los hábitos al parecer "sucios" del puerco. Se derivaba de los imperativos categóricos del Levítico, que separaba a los animales en rumiantes (como las vacas, no tabú) y los de pezuña hendida (como los chivos, no tabú). Porque no rumiaban pero tenían la pezuña partida, los cerdos amenazaban la pureza del orden bíblico y debían abominarse. Otros híbridos similares –crustáceos, que tienen patas como los animales terrestres pero viven en el agua– debían eludirse por la misma razón. Violaban las distinciones que habían comenzado en la Creación, cuando Dios separó la tierra, las aguas y el firmamento. Por tanto, para los judíos, la dieta servía como una manera de adorar a su Dios y preservar su cosmología; y los cerdos, al ser malos para comer, resultaron buenos para pensar.

La exégesis bíblica de Douglas podría parecer demasiado ingeniosa para ser convincente, pero aludió a un problema crucial planteado antes por A. R. Radcliffe-Brown: ¿por qué ciertos animales tienen un valor ritual especial? Lévi-Strauss ya había señalado el camino hacia una respuesta al desplazar la discusión de las funciones sociales a las categorías conceptuales. Douglas mostró que el peligro del derrumbe de

[9] Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis on the Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, 1966, p. 35 [trad. esp.: *Pureza y peligro. Análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, trad. de Edison Simons, Madrid, Siglo XXI, 2000]. Los dos párrafos siguientes se basan en este libro.

las categorías estaba vinculado con la noción de tabú. En su trabajo de campo en África, encontró que el pueblo lele ordena el mundo animal por medio de una elaborada taxonomía y que conservan el orden a través de puntillosas restricciones en la dieta. Sin embargo, en sus rituales más sagrados consumen un animal, el pangolín u oso hormiguero escamoso, que contradice sus más relevantes categorías. El pangolín tiene escamas como un pez, trepa a los árboles como un mono, pone huevos como una gallina, amamanta a su cría como el cerdo y da a luz a una sola cría como el ser humano. Al lele común y corriente bajo circunstancias comunes y corrientes el pangolín le resulta horriblemente monstruoso. Pero en los rituales se vuelve bueno para comer y produce fertilidad. Al igual que otras sustancias sagradas, disuelve las categorías y pone al iniciado en contacto con un orden del ser en el que las divisiones desaparecen y todo se funde en el resto.

Tras encontrar la huella, los antropólogos han rastreado animales extraños en todo tipo de exóticas cosmologías. Para este momento han recogido lo suficiente como para formar toda una colección de monstruos. No hay espacio aquí para hacer justicia a sus hallazgos, pero sugeriría un rápido paseo, el cual va del pangolín de Douglas al casuario de Ralph Bulmer, la perra de Edmund Leach y el búfalo de S. J. Tambiah. Los animales son abominados, aislados en taxonomías, invocados en los insultos, evitados en las dietas o comidos en rituales por pueblos distintos en diferentes formas. Los antropólogos han mostrado que esas costumbres comunitarias en torno a los animales tienen sentido debido a que los tabúes pertenecen a un sistema de relaciones dentro de un marco general de la cultura.

Bulmer notó que el pueblo karam de las tierras altas de Nueva Guinea colocó al casuario en una clase taxonómica exclusiva, a diferencia de otros pueblos de las tierras altas, que lo han clasificado como un ave. Asimismo, los karam lo rodean de tabúes inusuales. Mientras lo cazan en los bosques montañosos que están por encima de sus asentamientos, hablan el "lenguaje pandano", un lenguaje ritual de elusión que también adoptan al recoger los frutos de los pandanos en el mismo bosque. No se atreven a derramar la sangre del casuario pues temen que dañe la cosecha de taro sagrado que crece en las inmediaciones de sus casas. Por eso matan al casuario con palos, en un combate cuerpo a cuerpo, por así decir. Tras matarlo, comen su corazón y luego evitan acercarse al taro durante un mes. Bulmer halló analogías de estas prácticas en la visión de

los karam sobre el parentesco, un sistema matrilineal basado en los primos hermanos y emblematizado en el bosque por los pandanos que pertenecen a líneas particulares. Cuando los parientes pelean, deben emplear palos, no armas afiladas, las cuales se reservan para los de afuera. Y cuando uno mata a otro, envía su espíritu al bosque comiéndose el corazón de un cerdo. En su mito principal relativo a sus orígenes, los karam cuentan que un hermano atrapó a su hermana, quien se transformó en un casuario. Los de afuera se la llevaron y la comieron. Entonces, el hermano mató a los hombres y tomó a sus hermanas por esposas, fundando el sistema de parentesco karam. Cuando los informantes de Bulmer le contaron que llamaban a los casuarios "nuestras hermanas y primas hermanas", cayó en la cuenta. Los karam pensaban a la criatura como un pariente metafórico y su manera de pensar suponía mucho más que taxonomía. Era inherente a su manera de ordenar el mundo, una cuestión de trazar distinciones entre los parientes y los de afuera, el bosque y el jardín, la naturaleza y la cultura, la vida y la muerte.[10]

Edmund Leach descubrió un sistema de relaciones similar en su propio patio. Entre las tribus anglosajonas, nosotros, también tenemos tabúes. Nos horroriza la noción de casarnos con nuestra hermana o de comernos a nuestro perro. Nos insultamos unos a otros diciendo *"bitch"* [perra] o *"son of a bitch"* [hijo de perra]. Pero ¿por qué no "hijo de vaca"? ¿Qué tienen en común estas peligrosas categorías: lo incestuoso, lo incomestible, lo obsceno? Leach, al igual que Douglas, las ve ambiguas; y como Lévi-Strauss, atribuye su ambigüedad a su lugar como mediadores, pues están a horcajadas sobre esferas opuestas, lo humano y lo animal, lo doméstico y lo salvaje. Se las puede alinear con categorías congruentes en un diagrama, que expresa posiciones según la distancia desde el yo.

FIGURA XV.2

Yo — Casa ——— Campo
Yo — Hermana — Vecino
Yo — Mascota — Ganado

[10] Ralph Bulmer, "Why Is the Cassowary Not a Bird? A Problem of Zoological Taxonomy Among the Karam of the New Guinea Highlands", en *Man*, nueva serie, núm. 2, 1967, pp. 5-25.

Tal como no puedo casarme con mi hermana, no puedo comer a mi perro; pero puedo casarme con mi vecina y puedo comer mis reses. Las categorías se conjugan entre sí y el término que ejerce la mediación lleva el tabú. Así, para nosotros, los perros no sólo son buenos para insultar; son buenos para pensar.[11]

El búfalo de Tambiah ocupa un lugar crítico en un conjunto de categorías del otro lado del planeta, en la Tailandia rural, pero se lo puede pensar de manera semejante. El tailandés se identifica con su búfalo igual que el inglés con su perro. De niño, lo cría en el campo y pasa largas horas dormitando sobre su lomo al calor del sol. De adulto, insulta con él; de manera literal, pues el sonido de las voces para búfalo y pene está tan cerca que ofrece espléndidas oportunidades para los juegos de palabras. El tailandés atribuye una existencia ética a su búfalo, pues no lo trabaja, a diferencia de otros animales, en el sabbat budista. Y no lo come. El búfalo es un buen plato en ocasiones rituales, pero debe provenir de otras casas o de otras aldeas.

El búfalo se ajusta de manera peculiar a las casas tailandesas porque ellas son sitios peculiares. Están construidas sobre pilotes siguiendo un ordenamiento estricto del espacio. El dormitorio se ubica al norte, separado de un cuarto para las visitas o recepción por medio de un umbral y dividido internamente en una sección oeste, destinada a las hijas o a la hija casada y el yerno, y una sección oriental, reservada para los padres. (Los niños varones duermen con sus padres hasta la adolescencia, cuando pasan al cuarto para las visitas.) El padre duerme a la izquierda de su esposa en la sección más oriental del dormitorio y en el extremo opuesto del yerno, quien duerme en el extremo oeste. La ubicación fortalece los tabúes sexuales, pues el yerno nunca debe entrar a la sección oriental o dormir junto a las hermanas de su mujer. Y los tabúes coinciden con los valores espaciales, pues el oriente se considera sagrado, auspicioso y masculino, en oposición al occidente impuro, no auspicioso y femenino. Un lugar para el aseo se ubica en un nivel inferior en el extremo oeste de la

[11] Edmund R. Leach, "Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse", en *New Directions in the Study of Language*, ed. de Eric H. Lenneberg, Cambridge (MA), 1964, pp. 23-63 [trad. esp.: *Nuevas direcciones en el estudio del lenguaje*, trad. de Mariano Antolín Rato, Madrid, Revista de Occidente, 1974]. Simplifiqué el diagrama de Leach así como su argumento, el cual se extiende a un complejo conjunto de relaciones y no es del todo consistente.

casa y el espacio debajo de él se considera particularmente sucio. Los búfalos se amarran debajo del área de dormir. Si alguno llegara a soltarse y revolcarse en la mugre debajo del área del aseo, traería desgracia sobre la casa y sería preciso realizar un ritual especial para alejar la mala suerte.

En la taxonomía tailandesa, los búfalos coexisten con todo tipo de bestias, algunas buenas para comer (la rata de bosque, que pertenece sin ambigüedades al mundo salvaje), otras no (la nutria, que va y viene entre la tierra y el agua). Tambiah pasa revista a todas, traza el mapa del espacio de la casa y revisa las reglas de etiqueta y de matrimonio. Luego acomoda los datos en un diagrama, el cual puede leerse de manera horizontal y vertical por homologías. El diagrama muestra que los tabúes forman una serie congruente: el incesto corresponde a un yerno que se mete al área de dormir de los padres y a un búfalo que se revuelca debajo de la zona de aseo. La serie puede trasponerse a equivalencias positivas: la combinación recomendada corresponde a alojar a un pariente en el cuarto de las visitas y a comer búfalo criado en otra casa. Las reglas espaciales, sexuales y alimenticias pertenecen al mismo sistema de relaciones; y el diagrama funciona como una grilla cultural.[12]

Ahora bien, los diagramas estructurales en la antropología se parecen más a las instrucciones de un equipo de radio que a la anatomía de una cultura. A veces, los antropólogos se mueven con dificultad dentro del formalismo. Pero cuando el impulso diagramático les da forma a los datos etnográficos, son capaces de unir el formalismo con el trabajo de campo y darnos una lección a todos los demás: los símbolos no sólo funcionan debido a su poder metafórico sino en virtud de su lugar dentro de un marco cultural.

Estas consideraciones –el carácter polisémico de los símbolos, el valor ritual de los animales y el marco cultural que hace que tengan sentido símbolos y animales– pueden ayudar a comprender un raro episodio, la masacre ritual de gatos realizada por los trabajadores en una imprenta en París hacia 1730. No quiero trabajar un tema que ya discutí, pero creo que sería útil observar una vez más esa masacre para

[12] S. J. Tambiah, "Animals Are Good to Think and Good to Prohibit", en *Ethnology*, núm. 8, 1969, pp. 423-459.

ver cómo la teoría antropológica puede ayudar en el análisis de un problema histórico.[13]

El problema empieza con dificultades de documentación. Sólo sabemos de la masacre a partir de un relato escrito muchos años después por uno de los hombres que la organizó, Nicolas Contat. Aunque podemos ubicar a Contat en una imprenta real y confirmar muchos de los detalles de su narración, no podemos estar seguros de que todo haya ocurrido exactamente como él dijo que sucedió. Por el contrario, debemos reconocer elementos estilizados en el texto. Éste pertenece al género de las autobiografías de trabajadores que se hizo famoso por dos de los contemporáneos de Contat en el oficio de la impresión: Benjamin Franklin y Nicolas Edmé Restif de la Bretonne. Incluye elementos provenientes de otros dos géneros: la *misère,* o lamento burlesco sobre la dura vida de los trabajadores de ciertos oficios, y el manual técnico, una variedad de la literatura sobre "cómo hacerlo" que era popular entre los impresores. Como Contat le dio a su texto la forma dictada por las limitaciones de su género, no podemos tratarlo como si fuera una ventana que ofrece una visión sin distorsiones de su experiencia.[14]

Pero tras generaciones de lucha por descubrir "lo que sucedió realmente", los historiadores han aprendido a lidiar con problemas documentales. Y si quieren entender lo que significó cierto acontecimiento, pueden aprovechar precisamente esos mismos elementos que pueden distorsionar un texto como artículo. Ubicando su narración de una manera estándar, recurriendo a imágenes convencionales y mezclando asociaciones estereotipadas, un escritor transmite un sentido sin hacerlo explícito. Incorpora sentido en su relato por la manera de con-

[13] Para un análisis de la masacre y las referencias a los datos etnográficos empleados para interpretarla, véase Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History, op. cit.*, cap. 2. El episodio es relatado en Nicolas Contat, *Anecdotes typographiques, où l'on voit la description des coutumes, moeurs et usages singuliers des compagnons imprimeurs,* ed. de Giles Barber, Oxford, 1980, pp. 48-54. Todas las citas en los párrafos siguientes provienen de esta fuente.

[14] Como ejemplo de una *misère,* véase "La Misère des Apprentifs Imprimeurs", incluida por Giles Barber al final de su edición del libro de Nicolas Contat, *Anecdotes typographiques..., op. cit.*, pp. 101-110. Los manuales contienen mucha información sobre el folclore así como sobre la tecnología de la impresión, y se remontan hasta el siglo XVI. Dos manuales que tienen mucho en común con el texto de Contat, aunque provienen de un período ligeramente posterior, son S. Boulard, *Le Manuel de l'imprimeur,* París, 1791, y A.-F. Momoro, *Traité élémentaire de l'imprimerie ou le manuel de l'imprimeur,* París, 1793.

tarlo. Y mientras más ordinaria sea esa manera, menos idiosincrásico será su mensaje. Si adopta un estilo excesivamente sibilino, nadie lo entenderá; pues la comprensión depende de un sistema común de significados, y los significados se comparten socialmente. Por lo tanto, podemos leer un texto como el de Contat no para despejar todos los quién, qué, dónde y cuándo de un acontecimiento, sino más bien para ver lo que el acontecimiento significó para la gente que participó en él. Luego de formular una interpretación tentativa, podemos pasar a otros documentos –colecciones contemporáneas de refranes, folclore, autobiografías, manuales de impresión y *misères*– para ponerla a prueba. Al ir y venir entre la narración y la documentación circundante, podremos delinear la dimensión social del significado (entender la masacre de gatos como entendemos "Fiji $499").

Sin recorrer nuevamente todo el material, me parece importante señalar que la relación de la masacre que hizo Contat toma como su punto de partida las *misères* de los dos aprendices, Jérôme (la contraparte ficticia de Contat) y Léveillé. El patrón los hace trabajar duro, les da techo en un helado y húmedo cuchitril ubicado en el patio del negocio y les da de comer carne tan rancia y podrida que ni siquiera la tocan los gatos de la casa. Como en la mayoría de las *misères*, el tono es humorístico más que molesto. Se suponía que los aprendices eran objeto de bromas y malos tratos, una especie de período de iniciación apropiado para su posición entre la niñez y la edad adulta. Contat llena su relato con descripciones de los ritos de iniciación que señalaban la llegada de los aprendices al negocio y su final integración al mundo de los oficiales impresores. Como otros personajes liminares, ellos prueban las fronteras de las normas adultas haciendo bromas y metiéndose en problemas. Cuando engañan al patrón para que ordene sin darse cuenta la muerte de la gata predilecta de su esposa, *la grise*, el incidente tiene todos los ingredientes de una farsa estándar.

Pero la manera en la que Contat cuenta la broma la sitúa en el contexto de una animosidad más profunda entre los trabajadores y el patrón. Al comienzo de su narración, Contat invoca un pasado mítico, cuando las imprentas eran verdaderas "repúblicas" en las que patrones y trabajadores vivían juntos como iguales, compartiendo la misma comida y el mismo trabajo. Sin embargo, en el pasado reciente, los patrones o *bourgeois*, como los llamaban, les habían negado a los obreros u oficiales impresores la posibilidad de convertirse en maestros impre-

sores y les habían bajado los salarios empleando a trabajadores no calificados (*alloués*). Documentos provenientes de los archivos del gremio de los vendedores de libros confirman que la posición de los oficiales en efecto se había deteriorado entre fines del siglo XVII y comienzos del XVIII. Pero Contat deja atrás el tema de los salarios para abordar el desarrollo de subculturas incompatibles. En numerosos puntos muestra que los obreros hacían todo el trabajo mientras el patrón dormía hasta tarde, cenaba de manera extravagante, se daba aires de supuesta nobleza y de piedad fanática y, por lo general, se recluía en un estilo de vida burgués, ajeno.

Los gatos fueron ejemplo de esta partición en las costumbres de la comunidad. Para los *bourgeois*, eran mascotas. De hecho, Contat sostenía que entre los patrones se había dado un furor por tener gatos. Uno llegó a tener 25. Les daba los bocados más finos de su mesa e incluso encargó la pintura de sus retratos. Los trabajadores no consideraban a los animales como mascotas. Para ellos, los gatos domésticos eran como gatos de callejón: buenos para una tunda en días de festividad como la fiesta de san Juan, cuando se los quemaba por montones, o durante las cencerradas, cuando eran descuartizados miembro por miembro (*"faire le chat"*, se lo llamaba en Dijon). Asimismo, los gatos tenían una cualidad satánica. Deambulaban de noche como parientes de las brujas y copulaban espantosamente durante los sabbats nocturnos de los hechiceros. Una defensa común, de cruzarse con uno en el camino, consistía en mancarlo a palazos. Al día siguiente, aparecía una vieja sospechosa con una extremidad rota o cubierta de golpes. Numerosas prácticas supersticiosas y refranes vinculaban a los gatos con las casas, en especial con la mujer de la casa y específicamente con los genitales de la mujer. *Pussy* [gatito] *–le chat,* y en particular el femenino *la chatte–*, significaba lo mismo en la jerga en francés del siglo XVIII que lo que hoy significa en inglés.* Una joven que se embarazaba había "dejado al gato llegar al queso". Y los hombres a los que les gustaban los gatos sabían tratar a las mujeres: "Como ama a su gato, así ama a su mujer".

A lo largo de su narración, Contat evoca los lugares comunes del folclore francés. Hace explícita la conexión con la brujería, vincula el cuidado de *la grise* con el "respeto por la casa" y sugiere un elemento sexual en la identificación de la mujer con su gata. Ella aparece como

* En lenguaje vulgar, los órganos genitales femeninos.

una mujerzuela lujuriosa que combina una "pasión por los gatos" con la inclinación a ponerle los cuernos a su marido. Después de que los aprendices han matado a *la grise,* Contat señala lo que el "asesinato" significó para marido y mujer: "Para ella, habían acabado con una gata sin igual, a la que amaba al borde de la locura; y para él, habían tratado de acabar con su reputación". El episodio en su conjunto demostraba que los gatos eran en extremo buenos para pensar.

Esto también muestra que los gatos tenían un gran valor ritual, pues la masacre siguió un guión que combinaba toda una serie de rituales. Daba comienzo con la típica broma, que los aprendices urdieron en respuesta a una típica *misère:* el desvelo. Se tenían que despertar al amanecer para abrir la puerta al primer oficial que llegara a trabajar. Y tenían muchos problemas para dormir de noche, pues una colección de gatos de callejón tenía la costumbre de maullar cerca de su miserable cuchitril. El *bourgeois,* quien se regala con *grasses matinées* así como con *haute cuisine,* duerme mientras eso sucede. De manera que los muchachos deciden invertir las cosas. Léveillé, un "perfecto actor" que puede imitar lo que sea, se arrastra por el techo "como un gato" y maúlla con tal fuerza afuera de la ventana del viejo que éste ya no puede dormir.

El patrón es tan supersticioso en lo religioso como despótico en su negocio. Decide que algunas brujas lo han hechizado y comisiona a los muchachos para que se deshagan de los "malévolos animales". Tras armarse con las barras de las prensas y otras herramientas de su oficio, Jérôme y Léveillé encabezan a los trabajadores en una alegre cacería de gatos. La mujer les ha advertido que no asusten a *la grise,* por lo que es la primera que matan y meten su cadáver en una alcantarilla. Entonces, toda la fuerza de trabajo se dedica a apalear a la población gatuna de todo el vecindario y a apilar los cuerpos medio muertos en el patio de la imprenta. Los trabajadores nombran guardias, un juez, un confesor y un verdugo, y pasan a juzgar y a condenar a sus víctimas. Luego las cuelgan, muertos de risa. La mujer sale corriendo y pega un grito, pues cree haber visto a *la grise* colgando de la horca. Los trabajadores le aseguran que ellos no harían tal cosa: "Le tienen mucho respeto a la casa. El *bourgeois* llega. '¡Ah! Canallas', dice. 'En lugar de trabajar matan gatos.' La madame al monsieur: 'Como estos malvados no pueden matar a los patrones, mataron a mi gatita'". Mientras los trabajadores se doblan de la risa, el patrón y la mujer se retiran

humillados, él murmurando sobre el tiempo perdido en el trabajo, ella lamentando su *chatte* perdida. "A ella le parece que toda la sangre de los trabajadores no sería suficiente para redimir el insulto."

En las semanas siguientes, Léveillé repite la farsa una y otra vez montando en el negocio pantomimas, conocidas como "copias". Es capaz de improvisar representaciones con la destreza de la gente del vodevil de los teatros callejeros de la Foire Saint Germain, a unas cuantas cuadras. Los trabajadores aplauden a su manera, golpeando sus herramientas y balando como chivos. Esta música discordante [*rough music*], común en las cencerradas, está dirigida al *bourgeois*. Pues él es el objeto de la broma. Le toman el pelo. Una y otra vez cae víctima de una especie de vodevil laboral llamado *joberie* en la jerga de los trabajadores. Es juzgado y condenado repetidas veces en un simulacro de juicio como el de las escenas de corte burlescas que los trabajadores montan en la fiesta de san Martín, cuando se desquitan de las infracciones al código del establecimiento. Todo el procedimiento ocurre en un espíritu de festejo carnavalesco. Como en Mardi Gras, cuando los jóvenes organizan sesiones de música discordante para burlarse de los cornudos, los aprendices toman las riendas: "Monsieur Léveillé y Jérôme, su camarada, presiden la fiesta". Y duplican la hilaridad transformando el carnaval en una cacería de brujas. La paliza a los gatos pasa por una defensa común contra la brujería. Pero, en primer lugar, los muchachos han fingido la brujería; por lo que pueden explotar la credulidad del patrón con el fin de insultar a su esposa. Aporrear a la gata como espíritu tutelar implica acusar a la mujer de brujería; luego completan el insulto al jugar con las asociaciones sexuales de *pussy:* un caso de violación metonímica, el equivalente simbólico del asesinato, aunque ella sólo puede acusarlos de una broma pesada, pues ellos han encubierto su significado con una metáfora.

Desde luego que la metáfora también dejó claro lo que querían decir y les comunicó diferentes mensajes a diferentes personas. Contat relata la masacre desde el punto de vista de los trabajadores, por lo que aparece fundamentalmente como una humillación del *bourgeois*. Para ellos, nada podía ser más insultante para el jefe que un ataque sobre su más preciada posesión, la *chatte* de su mujer. La reacción de la esposa sugiere que ella reconoció que la agresión pasaba de su gata a su persona y a la persona de su marido. De ahí la frase, que de otra manera sería un *non sequitur*: "Como estos malvados no pueden matar a los

patrones mataron a mi gata [*ma chatte*]". Pero el patrón era demasiado obtuso para darse cuenta de cómo lo habían engañado y sólo se enfureció por el trabajo perdido que había causado toda la payasada.

Aunque el humor puede no tolerar demasiado análisis, creo válido concluir que la broma funcionó porque los muchachos fueron capaces de interpretar tantas variaciones sobre temas culturales estándar. Fue una interpretación de auténticos virtuosos: simbolismo polisémico mezclado con ritualismo polimórfico. Los símbolos reverberaron de ida y vuelta por una cadena de asociaciones: de los gatos a la mujer, el patrón así como todo el sistema de derecho y orden social parodiado en el juicio. Los rituales se ajustaron entre sí para que los trabajadores pudieran ir y venir entre cuatro esquemas básicos. Transformaron una redada de gatos en una cacería de brujas, en un festival carnavalesco, en un juicio y en una variedad obscena del teatro callejero. Es verdad que no ejecutaron ninguno de los rituales con todos sus detalles. Hacerlo habría excluido la posibilidad de invocar los otros. Si hubieran quemado a los gatos en lugar de ahorcarlos, habrían permanecido más cerca de la tradición festiva de Mardi Gras y de la fiesta de san Juan, pero habrían sacrificado el legalismo ceremonial asociado con los juicios criminales y la fiesta de san Martín. Si hubiesen abandonado su música discordante, habrían creado una atmósfera de juzgado más auténtica, pero no habrían logrado expresar la idea de hacer enfurecer [o chivar] al patrón (hacerlo *"prendre la chèvre"*) y de convertir el establecimiento en un teatro. En pocas palabras, jugaron con las ceremonias del mismo modo que con los símbolos, y para entender su pericia debemos evitar la dureza y la falta de imaginación en nuestros esfuerzos por comprender las bromas de los trabajadores. Si insistimos en encontrar una cencerrada o un juicio de brujas completos y no resumidos en el texto de Contat, nos vamos a perder lo más importante. Pues Contat mostró que los trabajadores citaban fragmentos y pasajes de los rituales, lo suficiente para transmitir su mensaje y para explotar todo el rango de significados asociando una forma tradicional con otra. La masacre fue divertida porque se convirtió en un juego de dobles sentidos rituales.[15]

[15] En este sentido, la broma ilustra la noción del cambio de marcos y el desahogo de la agresión que desarrolló Arthur Koestler. Véase el ensayo sobre "Wit and Humor", en su *Janus: A Summing Up*, Nueva York, 1978 [trad. esp.: *Jano*, trad. de Ignacio Ruiz Alcain, Madrid, Debate, 1981].

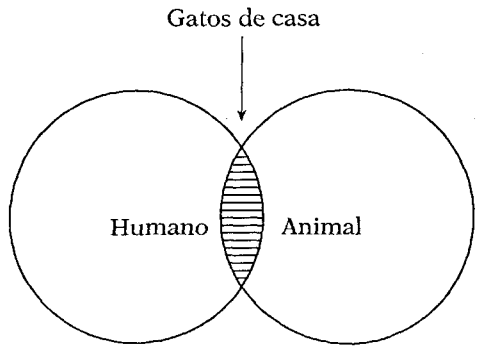
Ahora bien, es posible que esta interpretación con un final abierto pueda intranquilizar al lector. A los historiadores les gusta fijar las cosas, no dejarlas sueltas. Va en contra de la corriente de la profesión argumentar que los símbolos pueden significar muchas cosas al mismo tiempo, que pueden ocultar y revelar simultáneamente sus significados, que los rituales se pueden conjugar entre ellos y que los trabajadores pueden citarlos, jugando con los gestos del mismo modo que los poetas juegan con las palabras. ¿No suscita esto el peligro de la sobreinterpretación? ¿De convertir en intelectuales a unos artesanos desaseados? A manera de respuesta, debo aclarar que con esto no quiero dar a entender que todos los trabajadores extrajeron todos los significados del incidente. Es probable que algunos de ellos disfrutaran la golpiza a los gatos y ahí la dejaran, mientras que otros leían todo tipo de significados en ella. Creo que la masacre de gatos fue como la representación de una pieza: le pudieron dar sentido de maneras diferentes personas diferentes, actores y espectadores por igual. Pero no podía significar cualquier cosa y todas las cosas, del mismo modo en que *El mago de Oz* no puede comunicar el caudal de ideas y emociones que hay en *Rey Lear*. No obstante su multivocalidad, los rituales contienen restricciones internas. Recurren a patrones de conducta fijos y a un rango de significados ya establecido. El historiador puede explorar ese rango y hacer con alguna precisión un mapa del mismo, aun cuando no conozca de manera precisa cómo fue que todos lo usaron.

Pero ¿cómo puede compensar el historiador las imperfecciones en la evidencia? Yo no puedo tomar el texto de Contat como una prueba de que la mujer del patrón en efecto dijera "Estos malvados no pueden matar a los patrones". Esas palabras no representan más que la versión de Contat de la respuesta de ella a la masacre, mucho tiempo después de consumado el hecho. Pero la frase exacta no importa tanto como las asociaciones que evoca. La narración de Contat puede ser inexacta en el detalle, pero recurre a nociones convencionales, las cuales relacionan a los gatos con la brujería, la domesticidad y la sexualidad, y que es posible confirmar a partir de una variedad de fuentes. Esas conexiones pertenecen a un sistema de relaciones o, si aún se puede emplear el término, a una estructura. Ésta les da un marco a los relatos y permanece constante, mientras que los detalles varían cada vez que se narra, exactamente como en las narraciones de los relatos folclóricos y las representaciones de los rituales entre los campesinos

griegos, los africanos de las selvas, los habitantes de las aldeas tailandesas y los montañeses de Nueva Guinea.[16]

Creo que se puede plantear formalmente el argumento sin suscribir a una variedad del estructuralismo elaborada y acaso anticuada. El relato tiene que ver con un conjunto de oposiciones: entre humanos y animales, patrones y trabajadores, vida doméstica y vida salvaje, cultura y naturaleza. En este esquema, los aprendices y los gatos de la casa son términos mediadores. Los aprendices operan en la frontera entre el establecimiento y el mundo exterior. Como porteros, permiten el paso de los trabajadores que vienen de la calle; y como mandaderos, rondan por la ciudad durante el día pero duermen en casa durante la noche. En ciertos sentidos son tratados como niños y en otros como trabajadores, pues son criaturas liminares, que pasan de la infancia a la vida adulta. Asimismo, los gatos domésticos pertenecen en parte al mundo exterior, la esfera de los gatos de callejón y de la animalidad, aunque viven en la casa y reciben un trato más humano que el de los muchachos. Como una criatura intermedia de especial importancia y como la predilecta de su dueña, *la grise* es especialmente tabú. La mujer le advierte a los muchachos que permanezcan alejados de ella y Contat describe su muerte como un "asesinato". Ella ocupa un espacio ambiguo, como el de numerosos animales que en términos rituales son poderosos en muchos diagramas etnográficos.

FIGURA XV.3



[16] Véanse Vladimir Propp, *The Morphology of the Folktale*, Austin (TX), 1968 [trad. esp.: *Morfología del cuento*, trad. de F. Diez del Corral, Madrid, Akal, 1985], y Albert B. Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge (MA), 1960.

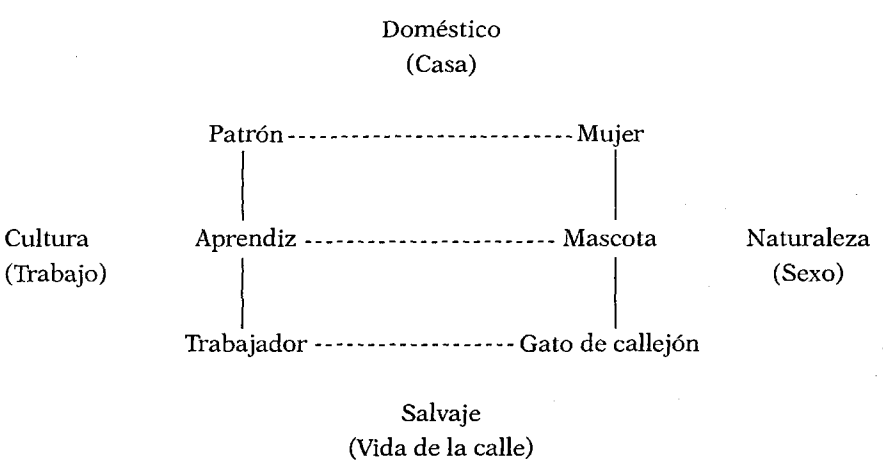
Los aprendices ocupan el mismo lugar. De hecho, es un territorio en disputa, pues el relato se inicia con la rivalidad entre los muchachos y los gatos. Compiten por la comida –los muchachos comen alimento de gatos, los gatos comen alimento de humanos– y también por estar cerca del patrón y su mujer en la casa. Si se los abstrae de la narración y se los despliega en un diagrama, las posiciones se verían como en la figura XV.4. De hecho, los gatos han desplazado a los muchachos en el lugar privilegiado junto al patrón y su mujer. En la antigua "república" de la imprenta, los aprendices habrían compartido la mesa del patrón. Pero ahora son mandados a la cocina, mientras que los gatos mascota disfrutan del libre acceso al comedor. Esta inversión de la comensalidad fue la que dispuso el escenario para la masacre. Al colgar a los gatos –un castigo humano aplicado a los animales–, los muchachos invirtieron la situación y restauraron el orden en la zona liminar, en donde era mayor el peligro de confundir las categorías.

FIGURA XV.4

Patrón-Mujer		Aprendices		Gatos mascota		Gatos de callejón	
humano	+	humano	+	animal	–	animal	–
comida humana	+	comida animal	–	comida humana	+	comida animal	–

El pequeño drama doméstico adquirió un mayor peso simbólico al vincularse al serio tema de las relaciones laborales, que los trabajadores expresaron también en un idioma simbólico. En un glosario añadido a su relato, Contat señaló usos que muchos manuales de impresores confirman. Los trabajadores se aplicaban nombres de animales: los prensistas eran "osos" y los tipógrafos "monos". Cuando hacían música discordante, balaban como chivos. Y cuando luchaban, se encabritaban, emitían desafiantes "bahs" (*bais*) y peleaban como chivos (enfurecerse era *"prendre la chèvre"*). Los trabajadores pertenecían al mundo sin domesticar de la calle, el mundo que habitaban los gatos de callejón, que representaban a los animales en su versión más cruda, una animalidad aullante, copuladora, que en el relato aparece como antítesis del orden doméstico del hogar burgués. Así que el drama puso en movimiento un sistema de relaciones que se pueden reducir a un diagrama final.

FIGURA XV.5



Leído de manera horizontal, el diagrama describe relaciones de identidad; leído verticalmente, relaciones de oposición. Los aprendices y las mascotas siguen funcionando como términos mediadores, pero ocupan un campo más amplio de categorías contrastantes: el mundo doméstico o de la casa *versus* el mundo del salvajismo y la vida de la calle, la esfera de la cultura y el trabajo *versus* la esfera de la naturaleza y el sexo. Las esquinas del diagrama definen posiciones donde las dimensiones se unen. El patrón está en el punto en el que se cruzan el trabajo y la domesticidad; la mujer, en el de la domesticidad y la sexualidad; los gatos de callejón, en el del sexo y la vida de la calle, y los trabajadores, en el de la vida salvaje y el trabajo. Debido al peligro de la insubordinación abierta, los trabajadores canalizaron su agresión por la ruta más indirecta: atacaron a la mujer por medio de los gatos y al patrón, por medio de la mujer. Pero al hacerlo, movilizaron todos los elementos de su mundo. No sólo se vengaron del patrón. Pusieron en escena un levantamiento general: de los trabajadores contra los patrones y de la esfera completa de la naturaleza libre, violenta y libidinal contra el orden disciplinado del trabajo, la cultura y la domesticidad.

Me doy cuenta de que los diagramas tienen una apariencia mecánica. Parecen reducir la humanidad a un esqueleto. Pero son capaces de revelar una estructura; y si queremos carne y hueso, podemos re-

gresar al relato o tratar de imaginar la masacre tal como ocurrió, con toda su piel y su sangre, sus gritos y sus risas. Sin embargo, en ese caso no tenemos para apoyarnos más que nuestra imaginación y la narración de Contat. Con el fin de respaldar una interpretación rigurosa, debemos tratar de trabajar con los detalles hasta llegar al marco cultural que les daba sentido, combinando el análisis formal con el material etnográfico. Si he fracasado en mi intento, espero que al menos haya podido abrir el camino para algo más logrado. Y si toda esta persecución tras los símbolos ha conducido a un callejón sin salida, el historiador etnográfico puede consolarse con la idea de escapar a pastos más verdes para su trabajo de campo: "Fiji $499".

ÍNDICE DE NOMBRES Y CONCEPTOS

Académie de Dijon: 313, 314.
Académie des Sciences: 316.
Académie Française: 316.
Adams, John: 189, 190 n., 226.
Adiós a las armas (Hemingway): 142, 191.
Age of the Democratic Revolution, The (Palmer): 254.
agentes viajeros (vendedores de libros): 153-157.
Agustín, san: 188, 196 n., 220, 241.
Alemania, lectores y lectura en: 168-172.
Alembert, Jean le Rond d': 149, 150, 239, 246, 263, 312.
Alexander Pope: The Poetry of Allusion (Brower): 240.
alfabetización: 186, 251-253, 307, 308.
almanaques: 257, 258, 260, 315.
Altick, Richard: 74 n., 145, 186 n., 227 n.
American Bibliography (Evans): 169.
American Historical Association: 203 n., 204, 205.
American Historical Review (revista): 205 n., 215 n., 217, 220 n., 229 n., 234.
Amis des Noirs: 247.
Ancien Régime: 24. *Véase también* Antiguo Régimen
Angerville, Moufle d': 162.
animales y simbolismo: 347-352.
Annales, historiadores de: 49, 64, 65, 118, 209, 225, 238, 255, 256, 265, 266, 276, 287.
Annales: Economies, sociétés, civilisations (revista): 145 n., 209, 276 n.
Antiguo Régimen: 27-30, 125, 308.
Antiguo Régimen, El (Goubert): 249 n., 271, 296 n.
antropología: e historia cultural: 228-230; símbolos y simbolismos: 340-346; y los animales como símbolos: 347-352.
año 2440, El (Mercier): 158, 163.
aparición del libro, La (Febvre y Martin): 118.
Aquino, santo Tomás de: 241.
Arbeitskreis für Geschichte des Buchwesens (Wolfenbüttel): 119.
Argelia, revolución de: 93.
Ariès, Philippe: 231 n., 269 n., 285-294, 301, 302.
Arndt, Johann: 178.
Ars Moriendi: *véase* muerte
Arte de amar (Ovidio): 165, 166.
Asamblea Legislativa: 12, 35.
asesinato: 277-283.
Aulard, Alphonse: 60, 270.
autoría, condiciones de: 134, 135. *Véase también* escritores
Ave María (oración): 186.

Babeuf, Gracchus: 32.
Bachaumont (autor): 264.
Bacon, Francis: 241.
Bailyn, Bernard: 136 n., 170 n., 227, 228, 244.
Baker, Keith: 226.
Balzac, Honoré de: 168, 309.
Barber, Giles: 133, 169, 170 n., 195 n., 352 n.
Barbier, Frédéric: 119 n., 140, 169, 170 n.
Barère de Vieuzac, Bertrand: 314.
Barnes, James: 140.
Baron, Hans: 228.
Barret, J.-M.: 131, 156.
Barthes, Roland: 190, 312, 333, 334.
Barzun, Jacques: 208.
Basso, Keith: 341.
Bastilla, toma de la: 11, 31.
Baudelaire, Charles: 307.
Baxter, Richard: 178.
Bayle, Pierre: 241.
Beard, Charles A.: 205.
Beaty, Nancy Lee: 291.

Beaumarchais, Pierre-Augustin Caron de: 149.
Beccaria, Cesare Bonesana: 247.
Becker, Carl: 205, 207, 248.
Becker, Marvin: 228.
Becker, Rudolph Zacharias: 143.
Beecher, Jonathan: 225.
Behrens, C. B. A.: 249 n., 271.
Benedicite (oración): 186.
Benedicto XIV, papa: 243.
Bennett, H. W.: 139, 169, 170 n.
Bentham. Jeremy: 247.
Bercovich, Sacvan: 221.
Berelson, Bernard: 144, 145 n.
Berengo, Marino: 135.
Berger, Mike: 93.
Bergk, Johann Adam: 183.
Berkvens-Stevelinck, Christiane: 189, 190 n.
Berna, Convención de: 309.
Bernard, P. J.: 181.
Bernstein, Theodore: 82.
Berthaud, *abbé*: 187.
Berthoud, Joseph-Louis: 130.
Bertier de Sauvigny: 11, 12, 32.
Besnard, Marie: 269, 270.
Besterman, Theodore: 123 n., 226.
Biblia: 143, 176, 177, 179, 184.
bibliografía analítica: 118, 120, 121, 137, 138, 193. *Véanse* también libros, historia de los; editores y edición
Bibliographie de la France: 169.
Bibliography Newsletter: 119.
bibliotecas: circulantes: 172, 173, 175, 176, 181; personales: 173, 174.
bibliothèque bleue: 101, 119, 144, 187, 188, 195, 255, 256, 259, 267, 311.
Bibliothèque du Roi (París): 176.
Bibliothèque Nationale (París): 176.
Bien, David: 271.
Bigart, Homer: 76, 92.
Billacois, François: 281.
Billaud-Varenne, Jean Nicholas: 63.
biografía intelectual: 208, 224-226; *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el osbtáculo* (Starobinski): 323-329, 333-336.
Bluche, François: 241, 249, 250 n.
Boccaccio, Giovanni: 184.
Bois, Paul: 249.
Boisguillebert, Pierre le Pesant: 242.
Bollème, Geneviève: 256-260, 311.
Bonaparte, Luis: 70.
Bonaparte, Napoleón: 29, 34, 44, 67-71; programa televisivo sobre: 67-72.
Bonaparte, Pauline: 69, 70.
Bonnemain (impresor): 152, 153, 157, 162.
Booth, Wayne: 141, 190, 312.
Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel (revista): 118.
Bosher, J. F.: 251, 271.
Bosset de Luze, Abraham: 148.
Boubers, J. L.: 159, 160.
Boucher, Philippe: 59.
Bougainville, Louis Antoine: 169, 332.
Bourdieu, Pierre: 144, 145, 340 n.
Bouwsma, William: 228.
Bouyssy, Marie-Thérèse: 259-261, 264.
Brancolini, Julien: 259-261, 264, 265.
Brandt, Willy: 19, 43.
Braudel, Fernand: 209.
Brewer, John: 228.
Brinton, Crane: 207-209, 271.
Brissot, Jacques Pierre: 314.
Brochon, Pierre: 311.
Brower, Reuben: 240.
Brucker, Gene: 228.
Buchhandelsgeschichte (revista): 119.
Buffon, George Louis Leclerc, conde de: 263.
Bulmer, Ralph: 348, 349.
Bunyan, John: 178, 192.
Burckhardt, Jacob: 229, 276, 302, 303.
bureau typographique: 187.
Burke, Edmund: 243.
Burke, Peter: 144 n., 189, 229.
Burlamaqui, Jean Jaques: 247.

cabinet littéraire (clubes de lectura): 127, 159, 181.
Call to the Unconverted (Baxter): 178.
Calvino, Juan: 329.
Camus, Albert: 98, 328.
canciones infantiles: 101, 102.
Cándido (Voltaire): 163.
Carlos X, rey de Francia: 307.
Carlyle, Thomas: 71.

Carnot, Lazare Nicolas Marguerite: 314.
Caron, Pierre: 33.
Carriére, Jean-Clause: 55.
Carta a D'Alembert (Rousseau): 324, 325.
Carta sobre el comercio de libros (Diderot): 253.
Cassirer, Ernst: 237-239, 248, 255, 257, 267, 327, 337.
Castiglione, Baltasar de: 184.
catolicismo polaco: 48, 49.
censura: 184, 185, 308.
Center for the Book (Library of Congress de los Estados Unidos): 119, 137.
Cervantes Saavedra, Miguel de: 184.
Cézary (librero): 126, 127.
Chambers, E. K.: 229.
chapbooks: 101, 126, 139, 144, 174, 180, 311.
Charles Dickens and His Publishers (Patten): 135.
Chartier, Roger: 119 n., 144 n., 175 n., 179 n., 195, 196 n., 339 n., 340.
Chaunu, Pierre: 303, 317, 318.
Chrétien de Troyes: 310.
Churchill, Winston: 102, 103.
Cicerón: 241.
ciencia, historia de la: 221, 222.
Clark, J. M.: 291.
Clausewitz, Karl von: 226.
Clive, John: 224.
Club Massiac: 247.
Cobb, Richard: 208 n., 269, 270, 272-279, 281, 283, 293, 302; sobre la criminalidad: 276-283, 302; sobre la revolución: 270-277.
Cobban, Alfred: 23, 243, 247, 271.
Cochrane, Eric: 228.
Collingwood, Robin George: 223.
Collins, A. S.: 135.
Commentaires sur la coutume d'Angoumois: 184.
Communauté des Libraires et Imprimeurs de París: 140.
Comptes généraux de l'administration de la justice criminelle: 279.
Comuna de París, bombardeo de la: 33, 34.
Condillac, *abbé*: 156, 197.
Condorcet, Marie-Jean-Antoine Nicolas de Caritat, marqués de: 226, 246.
Confesiones (Rousseau): 156, 322, 324, 329.
Congreve, William: 142, 194, 195.
Conkin, Paul K.: 203 n., 204 n., 205 n., 210, 227 n., 231 n.
Contat, Nicolás: 352-360, 362.
contextualización: 223, 224.
contrabando de libros: 158.
contrato social, El (Rousseau): 163, 173, 267, 324, 325, 327, 330, 332.
correctores de estilo: 82.
Correspondance littéraire (revista): 264.
Coulomb, Joseph: 130.
Courbet, Gustave: 102.
Cramer, Gabriel: 127-130.
Credo (oración): 186.
criminalidad y la historia de las mentalidades: 277-283.
Croix de Jésus: 186.
Croix de par Dieu: 186.
cuentos de Canterbury, Los (Chaucer): 142.
cuentos folclóricos: 101, 102, 188.
Culler, Jonathan: 141, 190.
Curl, James: 285.
Curti, Merle: 204, 206.

Dabrowski, Henryk: 44.
Danforth, Loring: 341, 342, 344.
Daniel, E. Valentine: 341.
Dann, Otto: 143.
Danton (película): 53-66.
Danton, Georges Jacques: 52, 54-66.
Danza de la Muerte: 284, 291.
Darmon, Jean-Jacques: 139 n., 311.
David, Jacques-Louis: 57.
Davis, Natalie: 146 n., 229.
De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles (Mandrou): 74 n., 144 n., 180 n., 255.
De la gramatología (Derrida): 330, 331 n.
De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad (Lacan): 326.
Deandreis, Jacques: 130.
Death in the Forest (Zawodny): 42.
Death, Grief, and Mourning in Contemporary Britain (Gorer): 286.
Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano: 22, 23, 29, 31, 56, 59.
Depardieu, Gérard: 56.

dépôt legal: 169, 171, 309.
Derrida, Jacques: 312, 330-334.
Descartes, René: 169, 241, 331.
Desmoulins, Camille: 57, 63.
Deyon, Pierre: 279 n, 281.
Dickens, Charles: 103.
Diderot et l'Encyclopédie (Proust): 247 n., 262-264.
Diderot, Denis: 152, 153, 176, 188, 189, 244, 245, 253, 263, 331, 332.
Dieckmann, Herbert: 243.
Digins, John: 226.
Dion, Roger: 249.
Directorio: 71, 72.
Discurso sobre el origen de la desigualdad (Rousseau): 189, 313, 322, 324, 327, 330.
Discurso sobre las artes y las ciencias (Rousseau): 313.
discurso: 64, 65, 72.
distribuidores de libros: 120, 129-131, 138, 139.
docudrama: 67-72.
Doddridge, Philip: 178.
Doller, Katherine: 291.
Don Quijote (Cervantes): 168, 196 n.
Douglas, Mary: 347-349.
Du Gouvernement et des loix de la Pologne (Mably): 149.
Dumas, Alexandre (padre): 309.
Dumas, Louis: 187.
Dunn, John: 223, 227.
Durkheim, Émile: 226, 231.

École des Chartres: 118.
École des Hautes Études en Sciences Sociales: 64, 65, 310.
École Pratique des Hautes Études en París: 49, 118, 237, 255.
Edad de las Luces, La (Gay): 208 n., 327, 239 n., 266, 267.
editores: de las editoriales universitarias: 105-113; de los periódicos: 76-86.
editores y editoriales: 120, 121, 135-137, 184; cambios legales y tecnológicos en: 309;
editoriales universitarias: 105-113.
Edwards, Jonathan: 243.
Eisenstein, Elizabeth: 145, 227 n., 311.
Emerson, Ralph Waldo: 189.
Emilio (Rousseau): 324, 327, 330.
Encyclopédie: 152, 153, 171, 189, 262, 263, 316.
Engels, Friedrich: 327.
Engelsing, Rolf: 143, 177, 178.
Ensayo sobre el origen del lenguaje (Rousseau): 324.
ensoñaciones del paseante solitario, Las (Rousseau): 324.
Entierro en Ornans (Courbet): 102.
Entrepreneurs of Ideology. Neoconservative Publishers in Germany, 1890-1933 (Stark): 135.
Erasmo de Rotterdam, Desiderio: 184.
Erikson, Erik H.: 248.
Escole paroissiale (de Batencour): 187.
escritores y escritura: condiciones de autoría: 134, 135; estatus en Francia: 309; historia cuantitativa (microanalítica) de: 313-319; historia de: 307-313; y editores: 105-113, 308, 309; y editoriales universitarias: 105-113; y mecenazgo: 307, 308, 310; y periodismo: 308, 309
Escuela de Ginebra: 324.
Essais sur Diderot et l'antiquité (Seznec): 240.
Estados Generales: 24, 57.
estalinistas y estalinismo: 57, 58, 65, 66, 273.
Estivals, Robert: 133, 134 n., 170 n., 171.
estructura de las revoluciones científicas, La (Kuhn): 222, 225 n.
estudios del Tercer Mundo: 232.
Études sur le temps humain (Poulet): 326.
Evans, Charles: 169.
Extranjero, El (Camus): 98.

Fabré d'Eglantine: 12, 57.
Faerie Queene, The (Spencer): 291.
Faure, J. B.: 126.
Favarger, Jean-François: 126 n., 153-157, 161 n., 162.
Febvre, Lucien: 118, 231, 270, 276, 279, 303.
Federalist Papers, The: 244, 245.
Federico el Grande (Prusia): 149.
Feifel, Herman: 285, 288 n.

Fénelon, François de Salignac de la Mothe, llamado: 242.
Fenomenología de la percepción (Merlau-Ponty): 326.
Fernandez, James: 340 n., 341.
Ferri, Enrico: 280.
feuilleton (novelas por entregas): 309.
filosofía de la Ilustración, La (Cassirer): 238, 247, 248.
filosofía e historia de las ideas: 220-225.
Fish, Stanley: 141, 190, 312.
Flandrin, Jean-Louis: 264, 302 n.
Flandrin, Marie: 264.
Flaubert, Gustave: 307, 312.
flauta mágica, La (Mozart): 102.
Foner, Eric: 228.
Fontana, Alessandro: 265, 266.
Fontanel, Abraham: 127.
Forster, Robert: 271.
Foucault, Michel: 64, 225 n.
Foullon de Doué: 11, 12, 32.
Fragonard, Jean-Honoré: 178.
France littéraire, La: 134, 171, 316.
Fráncfort, feria del libro de: 140, 169, 172.
Francia: alfabetización en: 186, 251-253, 307, 308; lectores y lectura en: 168-170, 172, 173, 251-253, 313-319; reacción a la película *Danton*: 58-63.
Franklin, Benjamin: 104, 138, 149, 197, 198, 243, 352.
fraternidad: 35, 37, 72.
Frères des Écoles Chrétiennes: 187.
Freud, Sigmund: 63, 248, 329, 335.
Fulton, Robert: 285, 288 n.
Furet, François: 64, 65, 133, 144 n., 169, 171, 172 n., 230 n., 260, 264, 265, 272, 317.
Furetière, Antoine: 340.

Gabriel, Ralph: 204, 206.
Gallo, Max: 63.
Garten-Lust im Winter (Kleiner): 193.
Gaskell, Philip: 137.
gatos, matanza de: 339, 340; relato de Contat de la: 352-362.
Gay, Peter: 208, 224, 237, 238-254, 266, 267.
Gazeta Krakowska (periódico): 49.
Gazetier cuirassé, Le: 160.
Gdańsk, Polonia: huelga en los astilleros de: 39, 41, 42, 47, 48, 56-58.
Geertz, Clifford: 225 n., 230 n., 232 n., 233, 304 n.
Gelehrte Teutschland, Das: 134, 171.
Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel (Hyppolite): 326.
Genovese, Eugene: 232.
Gent, Thomas: 138.
Geremek, Bronislaw: 39, 46.
Gerlache, Nicholas: 158-162.
Geschichte des deutschen Buchhandels (Goldfriedrich): 139 n., 169, 170 n.
Gibbon, Edward: 188, 189.
Gilbert, Felix: 204 n., 205 n., 228.
Ginzburg, Carlo: 141, 166, 167, 229.
Goethe, Johann Wolfgang von: 135, 171, 177, 244 n.
Goldfriedrich, Johann: 139, 169, 170 n.
Goldhammer, Arthur: 321, 328 n.
Gomulka, Wladyslaw: 41.
Gorer, Geoffrey: 286, 288, 291.
Gossman, Lionel: 224.
Goubert, Pierre: 209, 242, 249, 271, 296 n.
Goulemot, J.-M.: 188.
grafiti: 15, 103, 189.
Gramsci, Antonio: 330.
gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa, La (Darnton): 168 n., 339, 340.
Grand Compost des bergers, Le (almanaque): 258.
Greene, Jack: 228.
Greg, W. W.: 169.
Greuze, Jean-Baptiste: 13, 179.
Grimm (autor): 264.
Grotius, Hugo: 241.
Gruder, Vivian: 271.
Guerra de los Siete Años: 132, 133.
Guerry, A. M.: 279.
Guetta, Bernard: 58.
Guillon (asegurador): 157, 158, 162.

Hahn, Roger: 222.
Halberstam, David: 93.
Hall, David: 170 n., 177, 178, 221, 227 n.
Hall, G. Stanley: 225.
Hampson, Norman: 271.
Hartman, Geoffrey: 190.

Harvard, Universidad de: 83, 87, 207, 210, 212, 234.
Hazard, Paul: 238, 242, 248.
Heavenly City of Eighteenth Century Philosophers, The (Becker): 248.
Hébert, Jacques René: 62.
Hegel, Georg Whilhelm Friedrich: 326-328, 331.
Heimert, Alan: 221.
Heinzmann, J. G.: 183.
Hemery, Joseph d': 158 n., 159 n., 264.
Hemingway, Ernest: 191, 192.
Herzfeld, Michael: 341.
Hexter, J. H.: 228.
Hill, Christopher: 228.
Hinricssche Verzeichnisse: 169.
historia: enseñanza de la: 53, 54, 65; y Francia: 53, 54, 65, 66; y literatura: 147; y muerte: 283, 284; y Polonia: 39-49; y televisión: 69-72.
historia cultural: de la cultura popular: 101, 229, 230; y antropología: 228-230; y las mentalidades: 231.
Historia de la decadencia y ruina del Imperio romano (Gibbon): 189.
Historia de la muerte en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días (Ariès): 286.
Historia de la vida del Buscón (Quevedo): 195.
historia de las ideas: 219, 221; biografía: 208, 224, 225; contextualización de: 223, 224; cursos ofrecidos sobre: 210-216; e historia social: 226-228, 237, 238, 314-319; escuela de los *Annales*: 209, 225; estadounidense: 206-211, 224-228; estatus de la disciplina: 204, 205; europea: 206, 207, 224, 225; futuro de la: 204, 210, 233; investigación en la: 211-219; lenguaje de la: 203; tesis sobre: 215, 216; y la profesionalización: 224.
historia del trabajo: 138.
historia económica: 210, 211.
historia social: de las ideas: 226-228, 237, 238, 314-319; historia intelectual: 204-211, 220; investigación sobre: 211-219; tesis sobre: 215, 216; y cultura popular: 230, 231.
historiadores estadounidenses: 210-212; cursos dictados por: 211-214; investigación de los: 215-219; y las historias de cultura popular: 230-233.
Hobsbawm, Eric J.: 209.
Hoggart, Ricard: 145.
Holbach, baron d': 242, 244, 247.
Hölderlin, Johann Christian Friedrich: 179.
Hollinger, David: 225.
hombre de mármol, El (película): 58.
Honour, Hugh: 243, 244.
Horacio: 241.
Hughes, H. Stuart: 208, 209, 225.
Hughes, Helen MacGill: 74 n., 98.
Hugo, Victor: 103, 307.
Huizinga, Johann: 284, 291, 303, 343, 344.
Humanité, L' (revista): 59, 61, 270 n., 300 n.
Hume, David: 242-244, 247, 327.
Hutchinson, William: 331.
Hymnen an die Ideale der Menschheit (Hölderlin): 179.
Hyppolite, Jean: 326.

ideas, historia de las: 206, 207, 220-223; historia social: 226-228, 237, 238, 314-319.
ideas y los hombres, Las (Brinton): 207, 208 n.
ideologías, historia de las: 209, 220, 227, 228.
igualdad: 29, 30, 72.
Ilustración, la: 30, 237, 238; Gay sobre: 237-254; las editoriales durante: 150.
impresión, la, e historia social de las ideas: 141-146, 227, 254-267.
impresores e impresión: 120, 121, 137, 138, 152, 153.
indios de los Estados Unidos: 182.
Institut d'Étude du Livre (París): 119.
Institut de Littérature et de Techniques Artistiques de Masse (Burdeos): 136.
intelectuales: en Francia: 63-66, 312; en Polonia: 46, 47.
Iser, Wolfgang: 141, 190, 191 n., 312.

jacobinismo: 71, 72.
Jamerey-Duval, Valentin: 188.

James, Edwin L.: 93.
jansenismo: 170, 242, 243, 261, 297-300, 312.
Jaruzelski, Wojciech: 39 n., 55, 58.
Jasna Gora: 40.
Jaurès, Jean: 59.
Jauss, Hans Robert: 143 n., 190.
Jay, Martin: 225.
Jean-Baptiste Poquelin, llamado Molière: 190.
Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo (Starobinski): 321-329, 333-337.
Jefferson, Thomas: 173, 226, 258.
Jentzsch, Rudolf: 140 n., 170 n., 172, 173 n.
jesuitas: 243, 264.
Johansson, Egil: 185, 186 n.
Johnson, Samuel: 183, 243.
Jorge III (rey de Inglaterra): 227.
Josefina: 67-69.
josefinismo: 243.
Journal: 264.
Journal des savants: 264.
Journal of American History: 217, 234.
Journal of Modern History: 217, 234.
Journal of Publishing History: 135.
Joxe, Pierre: 53, 59.
Juan Pablo II, papa: 47.
Julia, Dominique: 172, 187 n.
Julia, o la nueva Eloísa (Rousseau): 324-326.
Junot, general: 68.
Juramento de los Horacios, El: 244.
Juramento del Campo de Tenis: 57.

Kania, Stanisław: 41.
Kant, Immanuel: 243, 257, 327.
Karl, Barry: 225, 226 n.
Katyn, bosque de: 19, 42, 43, 45, 57.
Kelley, Donald: 224.
Kennedy, John F.: 36, 87, 93.
Kennedy, Robert: 36.
Kierkegaard, Søren: 142, 192, 328.
Kihss, Peter: 76.
Kuklick, Bruce: 221.

La Bruyère, Jean de: 242.
Labat, J.-B.: 185.
Labrousse, C. E.: 132, 209.
Labrousse, Ernest: 316 n., 317.
Lacan, Jacques: 326.
LaCapra, Dominick: 204, 226 n., 237 n., 340 n.
Ladurie, Emmanuel Le Roy: 209, 230, 249.
Lambercier, familia: 322.
Lamourette, A. A.: 11-13, 18, 20, 23, 35.
Lang, Jack: 64.
Lazarsfeld, Paul: 144.
Le Bras, Gabriel: 293.
Le Goff, Jacques: 49, 231 n., 276 n.
Leach, Edmund: 348, 349, 350 n.
Lebrun, Charles François: 250, 251, 302 n., 303 n.
Lebrun, Pierre-Henri: 26.
Leclerc, Charles Victor: 69.
lectores y lectura: 120, 121, 141-146, 165-167, 195, 199; entornos para: 178-182; historia cuantitativa (macroanalítica) de: 168-174, 264, 313-319; iconografía de: 179, 180; microanálisis de: 173-176; procesos cognitivos y físicos de: 182-199; "revolución" en: 176, 177; y alfabetización: 186, 307, 308.
Lefebvre, Georges: 59, 60, 65, 208, 270, 271 n., 317.
Leigh, R. A.: 226, 336.
Leipzig, feria del libro de: 140, 169, 170, 172.
Lesegesellschaften (clubes de lectura): 181.
Lessing, Gotthold Ephraim: 243, 245.
Levine, Lawrence: 231, 232 n.
Lévi-Strauss, Claude: 98, 329-331, 334, 335, 346, 347, 349.
libertad: 29, 30, 72.
Library of Congress: 120, 137.
Library, The (revista): 118.
libros y la historia del libro: 117-123; circuito para la transmisión de *Questions sur l'Encyclopédie* de Voltaire: 123-134; cualidades físicas de los: 184, 193-199; *véanse también categorías específicas, por ejemplo:* editores y edición
linchamientos: 31, 32.
listas de suscripciones: 175, 176.

literatura, experiencia vivida de la: 227. *Véanse también* libros, historia de los; lectores y lectura
Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (Martin): 310.
Livre et société dans la France du XVIII^e siècle (ensayos): 118, 172 n., 237, 238, 241, 249, 251, 254-256, 259-261, 263-267, 310.
Locke, John: 197, 223, 241.
London Stationers' Company: 169.
Lord, Albert: 311, 359 n.
Lough, John: 134, 307, 308, 310-314, 319.
Lovejoy, Arthur: 203, 206, 207, 220, 223.
Lowry, Martin: 135.
Lucas, Colin: 271.
Luce, Claire Booth: 93.
Luis XIV, rey de Francia: 26, 53, 133, 242, 251, 253, 313.
Luis XV, rey de Francia: 133.
Luis XVI, rey de Francia: 253.
Luis XVIII, rey de Francia: 307.
Lutero, Martín: 142, 184, 198.

Mably, Gabriel Bonnot de: 149, 150 n.
MacDonald, James: 93.
MacNamara, Robert: 87.
Madame Bovary (Flaubert): 168.
Maggiolo, Louis: 251, 253, 261, 299.
Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle (Mandrou): 280.
Maillard, Stanislas: 34.
Mairobert, Mathieu-François Pidansat de: 162.
malentendido, El (Camus): 98.
Malesherbes, Lamoignon de: 253.
Man, Paul de: 190, 332, 333.
Manceron, Claude: 63.
Manchester Guardian (periódico): 88.
Mandelbaum, Maurice: 220, 224 n.
Mandrou, Robert: 74 n., 144 n., 180 n., 229, 249, 255-259, 263 n., 276 n., 280, 311, 316.
Manuel, Frank: 208, 225.
Mao Tse Tung: 199.
Marat, Jean-Paul: 26, 314.
Marcenac, Jean: 61.
Marchand, Prosper: 68, 189, 190 n.
Marion, Michel: 172, 174.
Marmontel, Jean François: 149, 188, 263.
Martin, Henri-Jean: 118, 119 n., 139, 140 n., 169, 171, 175 n., 196 n., 310.
Marx, Karl: 198, 199, 226, 270, 329.
marxismo: 46, 47, 230, 312; y revolución: 271, 272.
Masacres de Septiembre: 13, 33-35, 60.
masonería: 313, 314, 316, 317.
Matanza de los Inocentes: 35.
Mathiez, Albert: 59, 60, 63, 65, 270, 271 n.
Matin, Le (periódico): 55, 56.
Maupeou, René Nicolas Charles Augustin de: 250.
Mauss, Marcel: 330.
McCarthy, John: 175, 176.
McKenzie, D. F.: 137, 142, 194, 195 n.
McKerrow, R. B.: 137.
mecenazgo: 307, 308.
Meiss, Millard: 291.
Melville, Herman: 189, 192.
Mémoires de Trévoux: 243.
Mémoires secrets (revista): 264.
Mémoires sur la librairie (Malesherbes): 253.
Ménétra, Jacques-Louis: 188.
Menocchio, Domenico Scandella, llamado: 142, 166, 168.
mentalidades, historia de las: 209, 210, 220, 221, 231, 232, 269, 270, 272, 273, 302-304; y criminalidad: 277-283; y muerte: 283-304; y revolución: 270-276.
Mercier, Louis-Sébastien: 30, 33, 158, 188, 276.
Merlau-Ponty, Maurice: 326.
Mermaz, Louis: 54, 61.
Merriam, Charles: 226.
Messager boiteux, Le (almanaque): 258.
Meyer, Jean: 249, 250 n.
Michelet, Jules: 59, 63, 66.
Mickiewicz, Adam: 43.
Middleton, Drew: 94.
Milde, Wolfgang: 175.
Miller, J. Hillis: 190, 324 n.
Miller, Perry: 203, 204, 206, 221.
Milton, John: 192.
misántropo, El (Molière): 142, 192.
Miss Lonely Hearts: 168.
Mitford, Jessica: 286.

Mitterrand, François: 53-55, 62, 63, 65.
moda y Revolución Francesa: 28.
Modzelewski, Karol: 46.
Monde, Le (periódico): 55, 58, 59, 61.
Monet, Claude: 178.
Montaigne, Michel de: 142, 188, 241, 312, 328, 331.
Montesquieu, Charles Louis de Secondat, señor de la Brède y barón de: 243, 244, 249, 250.
Montpellier, Francia: 123, 124, 126-133, 154.
Morel, Jean-Nicholas: 151, 152, 162.
Morellet, André: 149, 242 n., 249.
Morgan, Edmund: 221, 228.
Morissey, Robert: 335.
Mornet, Daniel: 123 n., 173, 174 n., 238, 254, 255, 262, 267.
movimiento de los estudios sobre Estados Unidos [*American Studies*]: 206.
Mozart, Wolfgang Amadeus: 102.
muerte, historia de la: actitud de la Edad Moderna tardía hacia la: 285-288; actitudes del medioevo y la Edad Media temprana hacia la: 283-285; Ariès sobre la: 286-293; "buena muerte": 284, 285; en los Estados Unidos: 285-287; estudio de la: 283; secularización de la: 296-301; Vovelle sobre la: 293-303; y costumbres funerarias: 295, 296.
Murphey, Murray: 204, 221.

nacionalismo: 26, 27.
Napoleón, Luis: 307.
Neuchâtel: 148.
New England Primer: 178.
New York Times, The (periódico): 75, 77, 78, 81, 83-86, 88, 91, 93, 95, 102-104.
Newark Star Ledger (periódico): 96.
Newberry Library: 136, 184.
"Newsmen's Fantasies, Audiences, and Newswriting" (Pool y Schulman): 74, 75.
Newton, Isaac: 241, 244 n.
niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen, El (Ariès): 286, 292.
nombres: 25-27.
notas al pie: 188, 189, 190 n.
notas marginales: 188, 189.
Nouveau voyage aux isles de l'Amérique (Labat): 184, 185.
Nouvelles du livre ancien (periódico): 119.
Nueva Historia [*New History*]: 205, 206, 208 n.
"nuevo historicismo": 147.

O'Connor, Mary Catharine: 291.
Ong, Walter: 141, 142, 146 n., 191.
Orgullo y prejuicio (Austen): 191, 192.
orígenes intelectuales de la Revolución Francesa, Los (Mornet): 238, 262.
Ostervald, Frédéric-Samuel: 148-150, 162.
otoño de la Edad Media, El (Huizinga): 291, 343 n., 344 n.
Ovidio: 110, 165, 166, 196, 241.

Pacto Ribbentrop-Molotov: 40, 41, 46, 49.
Painting in Florence and Siena After the Black Death (Meiss): 291.
Paisaje después de la batalla (película): 58.
Palmer, R. R.: 254, 271.
Pamela (Richardson): 172.
Panofsky, Erwin: 290.
papel: 151, 152.
Paret, Peter: 226.
Parrington, Vernon: 206.
Partido Comunista (Francia): 59-62, 64, 65.
Partido Comunista (Polonia): 47, 48.
Partido Socialista (Francia) y la película *Danton*: 61-66.
Passionei, cardenal: 243.
Past and Present (revista): 209.
Pater Noster (oración): 186.
Patten, Robert: 135.
Peirce, Charles Sanders: 339, 345.
pensamiento europeo en el siglo XVIII, El (Hazard): 238, 242 n., 248.
periodismo: público del: 74, 75, 86-92; y la sala de redacción: 76-86; y la teoría de la comunicación: 74, 75.
permissions simples: 260, 261.
Perrault, Charles: 74 n., 102.
Perrot, Jean-Calude: 174.
"personas imagen": 75, 76.
Phillips, McCandlish: 76.
philosophes: 245-248.

Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle (Vovelle): 172 n., 269 n., 293.
Pilsudski, Józef: 43, 44.
Platter, Thomas: 138.
Plumb, J. H.: 228.
Pocock, John G. A.: 223, 226 n., 227, 228 n.
poetas del Temple: 242.
Poitrineau, Abel: 249.
Police and the People, The (Cobb): 269 n., 273, 274, 278.
Polona Restituta (película): 44.
Polonia, historia de: 39-49; constitución de 1791: 12, 39; particiones de: 39-44, 149; reacción a la película *Danton*: 59.
Poniatowski, Michel: 53.
Pons, Albert: 126, 127.
Pool, Ithiel de Sola: 75, 91, 92.
Poor Richard: 144, 258.
Poulet, Georges: 190, 324, 326.
pragmatismo: 221.
Précis d'histoire de la Révolution française (Soboul): 271.
Presse, La (periódico): 309.
Princeton University Press: 105, 107.
Principes du droit naturel (Burlamaqui): 247.
Printing Press as an Agent of Change, The (Eisenstein): 145 n., 227 n., 311.
profesiones y la profesionalización, historia de las: 224.
Project for Historical Bibliography (Newcastle en Tyne): 136, 175.
Proust, Jacques: 247 n., 262-264.
Prüsener, Marlies: 181, 182 n.
Przybyszewska, Stanislawa: 55, 57.
Pszoniak, Wojciech: 63.
Public Opinion Quarterly (revista): 75.
Publishing History (revista): 119, 135.
Pulaski, Kazimierz: 44.

Quatre Fils Aymon, Les: 180, 267.
Quéniart, Jean: 119 n., 174.
Questions sur l'Encyclopédie (Voltaire): 123-133.
Quételet, Adolphe: 279.
Quevedo, Francisco de: 195.

Raabe, Paul: 143 n., 171 n., 175.
Rabelais, François: 184, 312.
Racine, Jean: 204, 307.
Radcliffe-Brown, A. R.: 347.
Ranson, Jean: 167, 168.
Raymond, Marcel: 324.
Raynal, abad Guillaume-Thomas-Francois: 132, 149, 247.
Reacción Termidoriana: 73, 271, 274, 278.
Reactions to the French Revolution (Cobb): 269 n., 273, 275.
Religion and the Decline of Magic (Thomas): 230.
Renacimiento: 227-229.
reporteros: 75-77; estandarización y estereotipos de artículos por los: 95-104; socialización ocupacional de los: 92-95; y el público: 86-92; y la estructura de la sala de redacción: 76-86.
Restif de la Bretonne, Nicolas Edmé: 138, 179, 180 n., 184, 188, 276, 352.
Reston, James "Scotty": 88.
Revolución de la Independencia de Estados Unidos: 33, 39, 209, 227, 244-246.
revolución: 23-25, 244-248, 270-276.
Revolución Francesa: Cobb sobre la: 270-279; orígenes ideológicos de la: 73, 74, 245-247; violencia de la: 30-35, 68, 69; y el delito: 277-283; y la educación: 308.
Revue française d'histoire du livre (revista): 119.
Revue française de sociologie (revista): 279.
Rey, Marc Michel: 129.
Reyer, Eduard: 172.
Reynolds, Joshua: 245.
Riccoboni, Antoine-François: 156.
Richardson, Samuel: 167, 177.
Ricœur, Paul: 190.
Rigaud, Isaac-Pierre: 123-133, 139.
Rimbaud, Jean Arthur: 312.
Rise and Progress of Religion (Doddridge): 178.
Robespierre, Maximilien: 28, 53-66, 70-72, 190, 314; en la película *Danton*: 53-59, 62, 63, 66; imagen televisiva de: 70-72.

Robinson, James Harvey: 205, 207 n., 208 n., 209.
Roche, Daniel: 119 n., 172, 174, 175 n., 179 n., 180 n., 188, 261-263, 307, 313-319.
Roland, Jean-Marie, vizconde de la Platière: 314.
Roover, Raymond de: 137.
Rosaldo, Renato: 341.
Rosenberg, Charles: 222.
Rosenthal, A. M. (Abe): 84, 85, 93.
Ross, Dorothy: 225, 226 n.
Rothkrug, Lionel: 242.
Rousseau, Jean-Jacques: 29, 132, 142, 149, 156, 162, 167, 168, 171, 173, 177, 178, 188-190, 192, 226, 244, 246, 262, 263, 306, 312-314, 321-337; correspondencia: 336; crítica y estudios literarios sobre: 329-337; estudio de Starobinski sobre: 321-329, 333-337; lectores contemporáneos de: 167, 168, 171, 173, 177, 188, 189, 262, 263.
Rousset, Jean: 291.
Rude, George: 208 n., 209, 272, 273.
Rychner, Jacques: 137.

Sagnac, Philippe: 242.
Saint-Jacob, Pierre de: 249.
Saint-Just, Louis de: 29, 63.
Saint-Simon, Henri: 242.
sala de redacción, estructura de la: 76-86.
Salvación Pública, Comité de: 32; imagen televisiva del: 70; y la película *Danton*: 55, 58, 62, 63.
Sand, George: 309.
sans-culottes: 27, 28.
Sartre, Jean-Paul: 310.
Schenda, Rudolf: 143 n., 172, 173 n., 174, 175 n., 180 n.
Schiller, Johann Christoph Friedrich: 135, 171.
Schorske, Carl: 220, 221.
Schubart, Christian: 179, 180 n.
Second Identity, A (Cobb): 269.
seguro: 157, 158.
senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento, Il (Teneti): 291.
Seznec, Jean: 240.
Shackleton, Robert: 226, 242, 243.
Shakespeare: 117, 137; conocimiento erudito sobre: 137.
Shulman, Irwin: 75, 91, 92.
Siècle des lumières en province, Le (Roche): 313.
Siècle, Le (periódico): 309.
Siegert, Reinhart: 139, 143, 180 n.
Sikorski, Wladyslaw: 44.
símbolos y simbolismo: 340-347; y los animales: 347-352.
Singer, Amy: 345.
Single Duty Project, The (Bosher): 251.
sistema métrico, adopción del: 25.
Sistema social (D'Holbach): 161.
Skinner, Quentin: 223, 226 n., 227.
Smith, Charles Manby: 138.
Soboul, Albert: 60, 64, 65, 208 n., 271-274, 276, 316 n.
Social History of the French Revolution, A (Hampson): 271.
Société typographique de Neuchâtel (STN): 123-131, 133, 148-153, 154 n., 156-161, 162 n.
Société typographique de Sarrebruck: 159, 160.
Solidaridad: 19, 39-41, 43-49; y la película *Danton*: 54-59.
Sorbona, Universidad de la: 64.
Soriano, Marc: 74 n., 229.
Soulié, Frédéric: 309.
Spencer, Theodore: 291.
Spinnstube (reuniones vespertinas junto al fuego): 180.
Spufford, Margaret: 141, 185, 186 n.
Stark, Gary: 73 n., 135.
Starobinski, Jean: 321-329, 333-336.
Stendhal, Marie-Henri Beyle, llamado: 188.
Stone, Lawrence: 144 n., 226 n., 228, 230.
Struever, Nancy: 224.
Style Book of the New York Times, The: 76, 82.
Sue, Eugène: 309.
Supplément au Voyage de Bougainville (Diderot): 332.
Sydenham, M. J.: 271.
Sistema de la naturaleza (D'Holbach): 132, 159, 160.
Szamowski, Omaciej: 49.

Talese, Gay: 93.
Tallien, madame: 28.
Tambiah, S. J.: 232 n., 348, 350, 351.
Tannenberg, batalla de: 58.
Tanselle, G. Thomas: 169, 170 n.
Targowica: 39.
Taylor, George: 271.
Tebbel, John: 140.
Temps modernes (revista): 330.
Tenenti, Alberto: 291.
teoría de la comunicación: y la lectura: 141-146; y la redacción periodística: 74, 75, 83; y los libros: 120-122, 147.
teoría marxista: 60, 263, 271-273, 300.
teoría y crítica literaria: e historia: 147, 190-193, 329-339; e historia de las ideas: 220, 221.
Teresa de Ávila, santa: 188.
Teresa filósofa: 160, 163.
Terray, Joseph-Marie: 132.
Terror, el: 32, 33, 60, 275, 276; y la película *Danton*: 54-58, 60, 62; y los asesinatos: 277, 278.
textos: *véase* libro, historia del
Thomas, Keith: 186, 230.
Thompson, E. P.: 74 n., 209, 228, 230.
Tilly, Charles: 215 n., 271.
Times Talk (publicación interna del *The New York Times*): 93.
tipografía: 184, 193-195.
Tocqueville, Alexis de: 270, 314.
Todorov, Tzvetan: 190, 312.
Toland, John: 242.
Tomás de Kempis: 178.
Tonnet (impresor): 153.
Torre Eiffel: 23
Toussaert, Jean: 318.
transporte de libros: 138, 139; y el seguro: 157, 158.
Tratado de los tres impostores: 160.
tribulaciones del joven Werther, Las (Goethe): 142, 168, 172, 192.
Tribunal Revolucionario de Francia: 32, 57, 58, 70.
Tristes trópicos (Lévi-Strauss): 329, 331.
Turgot, Anne Robert Jacques, barón de Laune: 246, 250.
Turner, Frederick Jackson: 205.
Turner, Victor: 344, 345 n.
Universidad de California en Berkeley: 213.
Universidad de Chicago: 145.
Universidad de Indiana: 211, 212.
Universidad de Leyden: 178.
Universidad de Michigan: 212.
Universidad de Princeton: 211, 212.
Universidad de Stanford: 213.
Universidad de Wisconsin: 210, 211, 213.
Universidad de Yale: 107, 211, 212.

Varsovia, Museo de Historia de: 41.
Varsovia, Polonia, tumba del soldado desconocido en: 43.
Vauban, Sébastien Le Prestre, marqués de: 242.
Veblen, Thorstein: 226.
veillée (reunión vespertina junto al fuego): 180, 187, 195, 256, 259.
vendedores de libros: 120, 123-134, 138-140, 158-161.
Ventôse, decretos de: 29.
Ventre, Madeleine: 124 n., 133, 174.
Vercruysse, Jérôme: 133.
Vernarel (librero): 156.
Versalles, Tratado de: 40.
vestimenta y la Revolución Francesa: 28.
Veysey, Laurence: 221.
Viatte, Auguste: 242.
Vico, Giambattista: 226.
vida familiar: 29.
Vie de mon père, La (Restif de la Bretonne): 179, 180 n.
Vie et la mort à travers l'art du XV^e^, La (Tenenti): 291.
Vieux Cordelier, Le (revista): 57.
violencia de la Revolución Francesa: 30-35, 68, 69; y delito: 277-283.
Virgilio: 241.
Virtud, República de la: 28.
vocabulario político: 24-26.
Voet, Leon: 137.
Voltaire: 123, 124, 127-129, 131-134, 149, 162, 168, 171, 226, 242-244, 246, 249-252, 263, 267, 308, 312, 314, 336.
Vovelle, Michel: 172, 269 n., 293, 294, 296-303, 318.

Wade, Ira: 224, 226 n.
Wajda, Andrzej: 53-59, 61-63, 65, 66.
Walesa, Lech: 44, 46, 55, 56, 58.
Waples, Douglas: 144, 145 n.
Ward, Albert: 172, 173 n.
Warner, W. Lloyd: 285.
Wawel, catedral de (Cracovia): 43, 44.
Webb, Robert: 145, 186 n., 227 n.
Weber, Max: 173.
Weinstein, Donald: 228.
Weisman, Avery: 285.
Welke, Martin: 143, 181, 182 n.
Welter, Rush: 203 n., 224.
White, Hayden: 220 n., 224, 225 n., 229.
White, Morton: 221, 225.
Wicker, Tom: 87, 93.
Wilson, Arthur: 208, 226.
Winans, Robert: 169, 170 n.
Wittmann, Reinhard: 174, 175.
Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte (revista): 119.
Woloch, Isser: 271.
Wood, Gordon: 228.
Wood, Peter: 231, 232 n.
Woolston, Thomas: 242.
Works (Congreve): 195.
World of Aldus Manutius, The (Lowry): 135.
Writer and Public in France (Lough): 134 n., 307, 308 n.
Wroth, L. C.: 139.
Wyszynski, Stefan, cardenal: 40, 48.

Yalta, conferencia de: 41.

Zawodny, J. K.: 42.
Zola, Émile: 134, 168, 308, 309; *"J'accuse"*: 312.